

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

18000
АЛЬФРЕДЪ ВЕБЕРЪ.

Профессоръ Страсбургскаго Университета.

1961 г.

**ИСТОРИЯ
ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФІИ**

ПЕРЕВЕЛИ СО 2-ГО ФРАНЦУЗСКАГО ИЗДАНИЯ

И. ЛИННИЧЕНКО и Вл. ПОДВЫСОЦКІЙ,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

И
СЪ ПРЕДИСЛОВІЕМЪ

профессора философіи при Университетѣ Св. Владимира

А. А. КОЗЛОВА.

ИЗДАНИЕ КНИГПРОДАВЦА Л. В. ЖЕЛНИЦКАГО.

ГЛАВНЫЕ СКЛАДЫ НАХОДЯТСЯ:

ВЪ МОСКВѢ,

въ „Центральномъ книжномъ магазинѣ“,
Никольская ул., д. Славянскаго Базара.

ВЪ КІЕВѢ,

на Кредагисѣ, домъ Дворянскаго Со-
брація.

КІЕВЪ.

Тип. Е. Я. Федорова, Кредаг. площ. собств. домъ.

1962.



По опредѣленію историко-филологическаго факультета университета Св. Владиміра печатать
разрѣшается. 1881 г. Апрѣля 8 дня.

Деканъ В. Антоновичъ.

ПРЕДИСЛОВІЕ РЕДАКТОРА ПЕРЕВОДА.

Предлагаемый публикѣ русскій переводъ „Исторіи Философіи“ Вебера возникъ случайно, чѣмъ и объясняется то обстоятельство, что за границею эта книга появилась въ 1872 году (первое изданіе), а къ переводѣ только въ 1881. Года два тому назадъ я рекомендовалъ студентамъ, слушавшимъ мои лекціи по исторіи философіи, нѣкоторыя статьи изъ книги Вебера въ пособіе къ лекціямъ для экзамена. Тогда же однимъ изъ слушателей нѣкоторыя изъ этихъ статей были переведены, и переводъ былъ мною исправленъ. Въ настоящемъ году одинъ изъ бывшихъ моихъ слушателей, г. Линниченко, обратился ко мнѣ съ вопросомъ, нахожу ли я полезнымъ перевести всю книгу Вебера на русскій языкъ и могу ли я взять на себя просмотръ перевода, если онъ съ товарищемъ переведетъ ее. Я отвѣчалъ на то, и другое утвердительно; и тотчасъ же было приступлено къ дѣлу.

Въ самомъ дѣлѣ, я считаю книгу Вебера весьма полезною въ двухъ отношеніяхъ: 1) какъ учебное пособіе для студентовъ университета, академіи и т. под. и 2) какъ руководство для образованныхъ русскихъ читателей при первоначальномъ знакомствѣ съ философіею. Въ отношеніи къ первой и особенно второй дѣли книга Вебера рекомендуетъ себя яснымъ, понятнымъ и живымъ изложеніемъ, сравнительно и съ отечественными курсами исторіи философіи, и съ переведенными съ иностранныхъ языковъ (Бауера, Шлеглера и т. под.). Правда, есть въ русской переводной литературѣ одна книга, также ясно и толково написанная — это «исторіи философіи» Льюиса; но, къ сожалѣнію, книга эта есть произведеніе одностороннихъ воззрѣній, признанныхъ таковыми даже самимъ авторомъ въ позднѣйшихъ его сочиненіяхъ (напримѣръ, „Вопросы о жизни и духѣ“). Благодаря стеченію

разных случайных обстоятельств, а также и благодаря удобопонятному, ясному изложению, сочинение Льюиса имело весьма значительное и неблагоприятное для развития философского знания в нашем отечестве влияние. Мы знаем это фактически, что на основании сочинения Льюиса не один молодой читатель счел философию пустою забавою ума и безвозвратно отрывался себѣ путь къ дѣйствительному знакомству съ ея исторіею по другимъ сочиненіямъ. Мы вовсе не хотимъ сказать, чтобы книга Льюиса не имѣла цѣнности сама по себѣ и охотно признаемъ, что если уже существуетъ такъ называемая положительная философія, сущность которой состоитъ въ отрицаніи философіи, то совершенно законо, чтобы существовала и исторія философіи съ этой точки зрѣнія. Напротивъ книга, написанная такимъ даровитымъ человекомъ, какъ Льюисъ, полезна для направлений, признающихъ философію, ибо возбуждаетъ ихъ къ борьбѣ за существованіе, а слѣдовательно, къ большей выработанности и основательности своихъ системъ. Но все это хорошо не у насъ, а въ странахъ, гдѣ рядомъ съ направлениемъ, отрицающимъ философію и метафизику, существуютъ многія, признающія и то, и другое и имѣющія многочисленныхъ, искреннихъ, даровитыхъ и знающихъ представителей и защитниковъ, въ странахъ, гдѣ не только могучи традиціи великихъ творцовъ философіи, Вуво, Декарта, Малербранша, Спинозы, Берклея, Юма, Лейбница, Канта, Фихте, и т. под., но гдѣ еще живы и влиютъ концепціи Платона, Аристотеля, Платина и т. под. У насъ же, гдѣ всегда философія была какимъ-то контрабанднымъ товаромъ, гдѣ не только нѣтъ собственныхъ великихъ традицій, но даже нѣтъ въ переводѣ ни одного изъ европейскихъ философовъ *); у насъ, гдѣ въ силу разныхъ причинъ, къ числу которыхъ относится и ударъ, нанесенный философіи въ Россіи въ началѣ пятидесятыхъ годовъ, не только всякій школьникъ пожимаетъ плечами, напригнѣвъ, при имени Платона или Канта, но обнаруживается мѣстами или двусмысленное, или же прямо глумящееся отношеніе къ философіи даже со стороны людей, получающихъ столовыя, квартирныя и т. д. за философію, — у насъ книга Льюиса производила вредное по своей односторонности влияние.

*) Благодаря Карпову существуетъ въ переводѣ только одинъ Платонъ и то на половину; да еще несчастливо Гегелю, которого три главныхъ сочиненія переведены Г. Чижевскимъ.

Итакъ, по ясности, живости, удобопонятности изложенія сочиненіе Вебера нисколько не уступаетъ сочиненію Льюиса, но оно превосходить это послѣднее по своему истинно-философскому духу, по интересу, по выѣстѣ съ тѣмъ и безпристрастнѣю отношенію къ явленіямъ философской науки. Авторъ „Исторіи Европейской Философіи“ на столько безпристрастенъ, что объясняетъ и оправдываетъ (конечно, относительно) тѣ направленія, отъ которыхъ наиболѣе далеко его собственное. (См. Заключение).

Наконецъ укажемъ еще на одно хорошее качество исторіи Вебера. Онъ постоянно помнитъ самъ и напоминаетъ читателю о единствѣ и связи философскихъ системъ въ ихъ историческомъ развитіи. Изъ его сжатаго, не распыляющагося въ мелочахъ и подробностяхъ, но не опускающаго ничего существеннаго изложенія читатель видитъ, что всѣ многообразныя системы философіи касались однихъ и тѣхъ же вопросовъ и что различіе системъ зависитъ не отъ произвола или каприза философовъ, но отъ естественнаго различія точекъ зрѣнія, съ которыхъ можно посмотреть на предметъ философіи, т. е. на сущность міра, характеръ мірнаго процесса, его цѣль и т. п., а также и на возможность познанія этого предмета. Далѣе Веберъ никогда не пропускаетъ возможности указать читателю, что эти различныя системы могутъ быть согласованы въ цѣломъ или частіяхъ, и что, по мѣрѣ уясненія философскихъ вопросовъ, мы все болѣе и болѣе можемъ надѣяться на синтезъ системъ и на приведеніе философіи, какъ науки, въ тотъ видъ, котораго достигли другія науки, т. е. въ видъ однообразной научной системы, разрабатываемой сообщею и въ согласіи силами многихъ ученыхъ по общепринятымъ методамъ.

Роздерживаясь отъ сужденія о философской точкѣ зрѣнія Вебера, называемой имъ конкретнымъ спиритуализмомъ, и представляя это сужденіе читателю и критику, мы сообщимъ теперь нѣкоторыя свѣдѣнія о его личности, заимствованныя нами изъ статьи одного нѣмецкаго журнала (*Philosophische Monatshefte*, 1875, XI Band стр. 9 и слѣд.).

Веберъ страсбургскій уроженецъ, получивъ первоначальное воспитаніе въ протестантской гимназіи своего отечественнаго города и закончилъ его на теологическомъ факультетѣ мѣстнаго университета. Но философское свое образованіе онъ дополнилъ въ германскихъ универси-

татахъ Берлина, Галле, Иены, Эрлангена и Тюбингена. Съ 1864 г. бывш профессоръ философіи протестантской семинаріи въ Страсбургѣ, а съ 1872 — университета. По своей національности, образованию и философскому направленію Веберъ принадлежитъ болѣе нѣмецкой наци, но французъ по государственной принадлежности, Веберъ честно служилъ и служить своему политическому отечеству и, кромѣ предлагаемой „исторіи европейской философіи“, написалъ слѣдующія сочиненія на французскомъ языкѣ: *Le systeme dogmatique de Marheineke*, Strassburg 1857; *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg 1860; *De l'economie du Salut-Étude sur le dogme dans ses rapports avec la morale*, Strasbourg 1863; *Introduction historique à la philosophie Hégélienne*, Strassburg et Paris 1866.

А. Н.

1881 года, Сентября 3 дня.

ПРЕДИСЛОВІЕ АВТОРА.

Изданная сейчасъ послѣ волненій 1871 года и при самыхъ неблагоприятныхъ обстоятельствахъ, Исторія Европейской Философіи все — таки была встрѣчена съ самымъ теплымъ радушіемъ и одобреніемъ. Встрѣчу такую я приписываю, безъ всякаго сомнѣнія, не особеннымъ достоинствамъ, которыя я прежде всего отказываюсь признать за своимъ трудомъ, но тому обстоятельству, что трудъ мой подоспѣлъ, чтобы весьма несовершенно пополнить явный пробѣлъ.

Этимъ вторымъ изданіемъ воспроизводится безъ всякаго измѣненія первое изданіе, если не считать дополненіемъ нѣсколькихъ предварительныхъ замѣчаній и болѣе обширнаго заключенія, которыя я прибавилъ къ этому изданію.

Были случаи ошибочнаго пониманія того смысла, который я приписываю термину конкретнаго и абсолютнаго спиритуализма особенно въ Германіи и въ Англіи, гдѣ слово: спиритуализмъ, очень часто считается синонимомъ спиритизма. Назвавъ свою точку зрѣнія спиритуалистическою, я хотѣлъ сказать, что, для меня существуетъ реальность, стоящая выше атомовъ, игра которыхъ образуетъ собою всеобщую жизнь; это — добро, справедливость, долгъ, идеаль. Но эта реальность по преимуществу, въ которой все есть пустота, иллюзія, ничто, не представляется на мой взглядъ вѣдмѣровой сущностью; *non longe est ab unoquoque nostrum*; напротивъ она есть сама суть вещей, душа міра, какъ говорили древніе, жизнь нашей жизни. Эта духовная

реальности вмѣстѣ съ существами, индивидуумами, атомами — дѣло не въ терминѣ — которые служатъ ей органами, образуютъ живое единство, которое раздѣляется, анализируется, разсѣвается только абстракціей. Вотъ поэтому то спиритуализмъ, исповѣдуемый мною, есть спиритуализмъ конкретный, абсолютный, монистическій.

Въ послѣдніе десять лѣтъ на горизонтѣ философскомъ взошли новыя свѣтила. Если я не посылитъ специальныхъ параграфовъ такимъ первокласснымъ мыслителямъ, какъ Гербертъ Спенсеръ и Эдуардъ Гартманъ, то это потому, что я и въ этотъ разъ придерживался своего правила говорить въ подробности о тѣхъ только, кто уже больше не живетъ.

Впрочемъ, между моими заключеніями и философіею безсознательнаго найдется не мало точекъ соприкосновения: мой методъ есть ея методъ. Подобно Гартману, я думаю, что наблюденіе, индукція, методы положительной науки одни и тѣ же и для здравой философіи. Вмѣстѣ съ нимъ я признаю, что „абстрактная“ идея есть столь же безплодный метафизическій принципъ, какъ и спекуляція а priori, и что воля безъ идеи ничѣмъ не отличается отъ силы — матеріи и недостаточна для объясненія финальности вещей. Наконецъ вмѣстѣ съ нимъ я принимаю, что хотя абсолютное знаніе есть утопія, но все-таки философія можетъ достигнуть до такой степени вѣроятности, которая въ дѣйствительности равносильна достовѣрности.

Я ставлю ему однако въ упрекъ то, что онъ отдѣлилъ идею отъ воли настолько, что сдѣлалъ изъ нихъ двѣ сущности противоположныя и враждебныя другъ другу; въ этомъ отношеніи онъ стоитъ ниже Шопенгауэра, если не послѣдовательнаго, то, по крайней мѣрѣ, рѣшительнаго мониста. Особенно ставлю я ему въ упрекъ то, что онъ производилъ міръ изъ чистой случайности и вообще что онъ видитъ начало его во времени. Вселенная такъ же вѣчна, какъ и ея принципъ. Если бы Гартманъ отказался отъ своей странной гипотезы всеенной, которая началась, онъ былъ бы этимъ принужденъ отказаться также и отъ того не менѣе страннаго положенія, что міръ кончится тѣмъ, что погибнетъ въ отчаяніи и въ отвращеніи отъ бытія Небесныя свѣтила, міры образуются, измѣняются, распадаются; индивидуумы, націи, возникаютъ, рождаются и умираютъ; но сама вселенная, міръ такъ же точно не окончится никогда, какъ онъ и не начинался; онъ не можетъ

не существовать, потому что идеаль существуетъ и не можетъ не реализоваться. Желать привести его къ небытію — это бесполезная и нелѣпая попытка.

Конечно, пессимистъ тысячу разъ правъ, принимая зло серьезнымъ образомъ; дѣйствительно огромное большинство разумныхъ существъ не знаютъ счастья; также вѣрно и то, что всѣ, за немногими исключеніями хотѣтъ жить, несмотря на свои мученія. Они хотѣтъ чего-то, что, нельзя не согласиться съ этимъ, кажется нелѣпымъ. Но что же это хотѣніе доказываетъ, какъ не то, что они принуждены къ этому высшимъ могуществомъ, востанавъ противъ котораго безумно? Это могущество или абсолютно неразумно или же безконечно злобно, или въ одно и то же время оно и мудрое, и доброе. Если бы оно было абсолютно неразумно, оно не могло бы создать ни космосъ, ни въ особенности это чудо финальности, которое мы называемъ человекомъ. Если бы оно было разумно, но безконечно зло, то, значить, предавая мученію, въ теченіи мильардовъ лѣтъ, міриады тварей, оно находить въ этомъ безконечное удовольствіе; но въ такомъ случаѣ мы имѣемъ, по крайней мѣрѣ, одно счастливое и безконечно счастливое существо.

Слѣдовательно, даже въ этомъ случаѣ абсолютный пессимизмъ былъ-бы ошибкою. Но спѣшу сказать, такого случая невозможно предположить. Въ насъ есть идея добра, справедливости, долга: по гипотезѣ же, что дьяволъ есть творецъ міра, оказалось бы, что идею добра вселило въ насъ существо безконечно злое. Но возможно-ли это? Въ крайнемъ случаѣ можно было бы отвѣчать, что онъ вселилъ ее въ насъ, чтобы прибавить къ нашимъ физическимъ страданіямъ еще тѣлесныя и угрызѣнія совѣсти. Но, чтобы дать намъ идею добра, онъ долженъ былъ бы самъ ее постигнуть; мало того, онъ былъ бы въ такомъ случаѣ источникомъ и первою причиною этой идеи, ибо мы предполагаемъ его абсолютнымъ, мы предполагаемъ его Богомъ. А если такъ, то развѣ дьяволъ, постигающій идею добра, и, что еще гораздо важнѣе, самъ ее производящій, развѣ онъ дьяволъ? Очевидно, что если онъ творецъ идеи добра, то онъ вовсе не абсолютно золъ; напротивъ, онъ добръ, абсолютно добръ.

Итакъ, въ концѣ концовъ возможна только третья гипотеза: могущество, обязывающее насъ хотѣть нѣчто нелѣпое, это само добро;

которое хочет быть, это самый идеалъ, который хочет быть реальнымъ. Но добро реализуется только живыми существами и жизнь не отдѣльна отъ труда, нужды и страданій. Отсюда вытекаетъ то странное явление, на первыхъ порахъ ставящее въ тупикъ самую проникающую мысль, что мириады существъ хотятъ страданія, или, по крайней мѣрѣ, того, что нераздѣльно съ нимъ — жизни. Дѣло въ томъ, что съ одной стороны существованіе, т. е. труды, нужды, страданія, приписанныя всегда къ удовольствію, составляютъ неизбежную среду для реализованнаго добра, осуществившейся добродѣтели, исполненнаго долга, а съ другой стороны добро, какъ абсолютное, какъ бытіе и дѣятельность, не можетъ не быть и не дѣйствовать.

Эта то творческая энергія добра (скажу по нѣмецки — *Wille zum Guten*) и есть верховное и первое начало, причина (*le pourquoi*) вещей. Платонъ провозгласилъ ее въ древности, а Канту принадлежитъ честь, что онъ въ свою очередь подтвердилъ ее; между тѣмъ хотѣніе жить Шопенгауера (*der Wille zum Leben*) есть въ дѣйствительности только вторая причина, возникшая въ силу высшей воли, и есть только средство. Мы хотимъ быть и наслаждаться, и чаще всего мы не сознаемъ никакого другаго желанія, кромѣ желанія жизни и счастья; но въ сущности мы желаемъ только средства, необходимаго для осуществленія цѣли, которая отъ насъ ускользаетъ. За жизнью и наслажденіемъ, составляющимъ ближайшую цѣль нашихъ усилій, стоитъ добро, которое составляетъ послѣднюю цѣль, къ которой мы стремимся помимо нашего вѣдома; вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть и первое начало, которое заставляетъ насъ жить. Прогляните сколько угодно это добро, которое хочетъ быть, этотъ идеалъ, который хочетъ стать реальностью! Называйте это начало вещей злымъ, несправедливымъ, жестокимъ, а создаваемый имъ міръ самымъ дурнымъ изъ возможныхъ міровъ! Все это напрасно! Вы тѣмъ не поможете ни осуществленію добра, ни существованію идеала *in concreto*. Вамъ удастся можетъ быть, посещать въ нѣсколькихъ индивидуумахъ отвращеніе къ существованію; но никогда этого отвращенія не можетъ быть въ абсолютномъ. Лучше посмотримъ на вещи съ дѣйствительной точки зрѣнія и вмѣсто того, чтобы приглашать людей къ утопіямъ пирванъ, предложимъ имъ истинное, единственное средство улучшить ихъ судьбу, моральное исправленіе!

Если міръ далеко не лучший изъ возможныхъ міровъ, то отъ насъ зависитъ, чтобы онъ сталъ лучшимъ; а для этого стоитъ только возвратиться къ идеальному, которое мы покинули, и къ культу добра, которое нами отвергнуто.

Альфредъ Веберъ.

Страсбургъ, 2 августа
1878 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	стр.
Предисловіе редактора	I
Предисловіе автора	V
§ 1. Введение. Философія и науки	1
§ 2. Радѣленіе	2
§ 3. Источники	4
§ 4. Греческая философія. Первый періодъ. Възъ собственно метафизики или философіи природы (600—440 до Р. Х.) Происхожденіе греческой философіи	8
§ 5. <u>Юнійская школа Милета</u> : Фалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ	10
§ 6. Проблемы бытія (перемѣны)	13
§ 7. <u>А. Отрицаніе перемѣны. Элейская философія</u> : Ксенофанъ, Парменидъ, Мелиссъ, Зенонъ, Горкій	13
§ 8. Б. Апофеоза бытія и Гораклѣтъ	19
§ 9. Объясненіе бытія (перемѣны). <u>Питакорейская спекуляція</u>	23
§ 10. Эмпедоклъ	27
§ 11. Анаксагоръ	30
§ 12. Диогенъ изъ Аполоніи, Архелай, Левкиппъ, Демокритъ	33
§ 13. <u>Второй періодъ. Эпоха критики или философіи ума. Протагоръ</u>	38
§ 14. Сократъ	41
§ 15. Аристиппъ и Гедонизмъ. Антистенъ и цинизмъ. — Эпикуръ и эпикурская школа	47
§ 16. Платонъ	49
(идея — 54; природа — 60).	
§ 17. Аристотель	69
§ 18. Стоицизмъ	92
§ 19. Эпикуръ	98
§ 20. Скептическая революція. Пирронизмъ	102
§ 21. Археллай. Карнеадъ (Новая академія)	103
§ 22. Чувственный скептицизмъ (позитивизмъ древнихъ)	106
§ 23. Научное движеніе	110
§ 24. Эпиктетъ	112
§ 25. Плотинъ и Новоплатонизмъ	116
§ 26. Послѣдніе языческіе новоплатоничны. Порфирій, Ямвлихъ, Проклъ	126
§ 27. Христіанскій платонизмъ	128
§ 28. Св. Августинъ	130
§ 29. И. Переходная эпоха или среднее вѣка. Агонія Римскаго міра. Варварство. Первые симптомы новой философіи	133
§ 30. Схоластика	140

31. Скотт Эрigenа.	стр.	142
32. Пресмения Скотта. Св. Ансельмъ.		147
33. Реализмъ и Номинализмъ.		153
34. Абеляръ.		156
35. Гуго изъ Севт-Виктора.		160
36. Поишка религіозной философіи въ направленіяхъ Абеляра и Гуго. Успѣхи свободной мысли.		162
37. Возрастающее вліяніе Аристотелевской философіи. Перипатетическая схоластика.		165
38. Перипатетики тринадцатаго вѣка.		168
39. Св. Тома Аквинскій.		170
40. Дунс Скоттъ. Фомаисты и Скотисты.		174
41. Вторичное появленіе номинализма. Дюррантъ, Оккамъ, Буриданъ, Д'Айли.		179
42. Упадокъ схоластики. Свобода мысли. Пробужденіе склонности къ природѣ и къ экспериментальнымъ наукамъ. Ромеръ Боконъ. Мистицизмъ и теософія.		182
43. Возрожденіе наукъ.		185
44. Неоплатонизмъ. Теософія. Матія.		188
45. Аристотель противъ Аристотеля или либеральные перипатетики. Стоици. Эпикурейцы. Скептики.		189
46. Религіозная реформа.		194
47. Схоластика и теософія въ протестантскихъ странахъ. Яковъ Бомъ.		196
48. Научное движеніе.		199
49. III. Новѣйшая философія. Первый періодъ. Вѣкъ догматической метафизики (отъ Бруно до Локка и Кантъ). Джордано Бруно.		202
50. Томмазо Кампанелла.		205
51. Францискъ Боконъ.		209
52. Томасъ Гоббесъ.		212
53. Декартъ.		215
54. Картезианская школа.		224
55. Спиноза.		227
56. Лейбницъ.		244
57. Второй періодъ. Эпоха критики или философіи разума. Джонъ Локъ.		263
58. Берклэй.		278
59. Французскіе матеріалисты.		284
60. Давидъ Юмъ.		287
61. Иммануэль Кантъ.		298
62. Кантъ и нѣмецкій идеализмъ.		325
63. Фихте.		330
64. Шеллингъ.		334
65. Гегель.		330
66. Гербартъ.		377
67. Шопенгауеръ.		384
68. Германскій матеріализмъ.		394
69. Кантъ.		396
70. Заключеніе.		403

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1.

Философія и науки.

Предметъ философіи состоитъ въ изысканіи общаго міровоззрѣнія на вселенную и на исторію; собственно говоря, философія не составляетъ отдѣльной науки; она совмѣщаетъ всѣ знанія и сводитъ ихъ къ единству, къ одной общей наукѣ.

Слѣдствіемъ такого тѣснаго извѣстнаго соотношенія между философіей и специальными знаніями является то, что она не можетъ считаться вполне законченной, такъ какъ сами науки еще не совершенны и не могутъ достигнуть своихъ послѣднихъ цѣлей безъ философскаго духа. Науки безъ философіи это агрегатъ безъ единства, философія же безъ наукъ—это пустая рамка. Наука въ собственномъ смыслѣ слова составляетъ точку исхода, необходимое основаніе и какъ бы матеріалъ для философіи; говори языкомъ Аристотеля, наука есть философія въ возможности. Съ своей стороны и философія составляетъ собою науку въ актѣ, высшую дѣятельность мудреца, высшее удовлетвореніе какъ научнаго ума, такъ и его естественной склонности приводить все къ единству.

Будучи тѣсно связаны между собою по сущности и по интересамъ, философія и наука находятся въ такой же связи и по своему происхожденію и по своимъ судьбамъ. Побуждаемый однимъ и тѣмъ же всемогущимъ инстинктомъ различать причины вещей—*regim cognoscere causas*—и затѣмъ сводить ихъ къ единству первой причины, умъ человѣческій, какъ скоро онъ пріобрѣлъ нѣсколько элементарныхъ истинъ въ физикѣ, математикѣ и этикѣ, тотчасъ же спѣшитъ сдѣлать ихъ синтезъ, построитъ на нихъ общія теоріи, онтологическія и космологическія системы, т. е. философствовать и впадать въ метафизику. Свое незнаніе реальнаго міра умъ человѣческій дополняетъ то воображеніемъ, то тѣмъ чудеснымъ инстинктомъ дѣтства и гения, который не ищетъ, а угадываетъ истину. Вотъ источникъ какъ апіористическаго, идеалистическаго и фантастическаго характера, такъ

и несравненного величия древней философии. По мѣрѣ того, какъ увеличивается сумма положительнаго знанія, какъ раздѣляется и, по этому самому, развивается научный трудъ, по мѣрѣ этого философіи все больше отличается отъ поэзии, методы ея укрѣпляются и теоріи ея настолько выигрываютъ въ прочности, насколько науки расширяются въ объемѣ. Великое научное движеніе обуславливаетъ собою и движеніе философское; всякая новая философія является стимуломъ для науки. Въ средніе вѣка, повидимому, солидарность эта кажется порванной, но такой разладъ только кажущійся. Если и проявлялась враждебность или индифферентизмъ по отношенію къ наукѣ, то это было только со стороны официальной, схоластической философіи; ничего подобнаго не было со стороны философствъ независимыхъ, все равно были ли они христіане, евреи, или арабы. Въ семнадцатомъ столѣтіи, подобно тому какъ въ эпоху Рожера Бэкона и Бэкона Веруламскаго, можетъ существовать несогласіе между наукою и философіей какого либо особаго направленія. Но истинная наука и истинная философія находились всегда между собою въ полномъ согласіи и, несмотря на кажущееся соперничество, солидарность ихъ въ настоящее время—насколько возможно—полная *).

§ 2.

Раздѣленіе.

Грекамъ Малой—Азіи (Іонійцы) и Італіи (Дорійцы) принадлежит честь созданія науки; народамъ же западной Европы—Ново-Латинцамъ и Германцамъ принадлежитъ заслуга ея современнаго развитія.

Такъ произошли двѣ великія эпохи въ исторіи европейской философіи, совершенно отдѣленные другъ отъ друга и соединенныя средними вѣками (переходная эпоха).

I. Развитие Греческой философіи, въ свою очередь, происходитъ въ двухъ отдѣльныхъ періодахъ; первый характеризуется безсознательнымъ творчествомъ, второй—критическою рефлексіей и воспроизведеніемъ; одинъ посвященъ созерцанію матеріальнаго начала вещей, созерцанію субстанціи, какъ дѣйствующей силы, другой весь преданъ формальному или образующему началу, т. е. мысли.

1. Первоначальную проблему греческой философіи составляетъ рожденіе и смѣрть, перемѣна. Черта, характеризующая ея первые шаги—это монизмъ;

*) Опредѣляя философію, какъ всеобщую науку, мы этимъ вовсе не приписываемъ слову наука того ограниченнаго значенія, какое даетъ ему позитивизмъ. Мы далеки отъ того, чтобы послѣдствіемъ (изъ этого слова) идею метафизической спекуляціи, напротивъ, по нашему мнѣнію наука есть синонимъ прогрессивнаго познанія сущности вещей.

т. е. утвержденіе, что причина міра—одна; монизмъ этотъ у Іонійцевъ является матеріалистическимъ, у философовъ же Італіи, выросшихъ подъ вліяніемъ Дорійскаго духа, монизмъ этотъ становится спиритуалистическимъ. Системы, созданныя во время этого перваго періода, содержатъ въ себѣ зародыши всѣхъ послѣдующихъ ученій, именно гипотезу единства бытія и атомистическую гипотезу—эти два полюса современной научной спекуляціи. Періодъ этотъ тянется отъ Галаса до Протагора, или отъ 600 до 440 года до Р. X.

2. Вѣкъ критической рефлексіи начинается со времени провозглашенія софистами положенія „*pántos métron hóronotos*“; въ этомъ положеніи обнаруживается та великая истина, которую предчувствовали Зенонъ, Парменидъ и Анаксагоръ, что интеллектъ, мыслительный субъектъ служитъ факторомъ, производящимъ явленіе. Выдающееся чертою этой эпохи является дуализмъ бытія и идеи, матеріи и ума. Къ проблемамъ о природѣ въ періодѣ этомъ присоединяются проблемы о душѣ, къ вопросамъ космологическимъ прибавляются вопросы логики и критики. Къ спекуляціямъ о сущности вещей при-сопоявляются изслѣдованія о критеріумѣ истины, о конечной цѣли жизни. Греческая философія, обнявшая сначала только одну область космоса, становится наукою всего, теоріей бытія и мысли. Она достигаетъ въ этомъ невѣдомомъ апогеи своего развитія; представителемъ глумокомыслия она имѣетъ Платона, представителемъ анализа и обширности ея изслѣдованій ей служить Аристотель и Александрийская наука.

II. Остановка въ развитіи науки, вызванная вторженіемъ сѣверныхъ народовъ, была причиной застоя и остановки въ области спекулятивнаго мышленія. Свѣточъ философской мысли гаснетъ отъ недостатка горячаго матеріала. Мыслительная Европа не перестаетъ думать, но мысли ея это грезны, воспроизводящія прошедшее (Платона и Аристотеля), но вмѣстѣ съ тѣмъ предчувствующія будущее. Хотя въ средніе вѣка логика исторіи менѣе ясна и очевидна, чѣмъ до и послѣ этой переходной эпохи, но все таки и здѣсь выдаются два періода, какъ бы параллельные такимъ же періодамъ въ античной философіи; первый—это философія платонизма, реализма, обращающаяся больше къ прошедшему (отъ Св. Августина до Св. Ансельма); второй—это періодъ номинализма, номинализма, носящая въ себѣ зародышъ будущаго.

III. Въ пятнадцатомъ столѣтіи, послѣ пробужденія науки и литературы, начинается новая, современная философія; въ ея исторіи и развитіи, подобно тому какъ въ Греческой философіи, также выступаютъ слѣдующія два направленія.

1. Періодъ творчества, характеризующійся преобладаніемъ идей о субстанціи и силѣ (Бруно въ Італіи; Декартъ во Франціи; Гоббсъ въ Англіи; Спиноза въ Голландіи и Лейбницъ въ Германіи).

2. Періодъ критической рефлексіи, изслѣдованія объ умѣ, періодъ въ которомъ господствуетъ антитеза субъективнаго и объективнаго, идеи и бытія (Юмъ, Кюмъ, Кантъ и его послѣдники).

Влияние параллелизма обеих эпох — греческой и современной — объясняется тождеством тех законов, которые управляют последовательною эволюцией человеческого духа.

§ 3.

Источники.

Вот главные источники для истории философии:

Для досократовской эпохи: Платон и Аристотель ¹⁾.

Для Сократа: Ксенофонт ²⁾ и Платон, именно его Апология, Критика и Федон.

Для Платона: Федр, Тимей, Республика, Пир.

Для Аристотеля: Метафизика, Логика, Этика, Физика, Психология, Политика, — Между комментаторами Аристотеля главное место занимает Simplicius ³⁾.

Для следующих за Аристотелем школ и вообще для всей греческой философии: Лукреций ⁴⁾, Цицерон ⁵⁾, Сенека ⁶⁾, Плутарх ⁷⁾, Секст Эмпирик ⁸⁾, Диоген Лаэртий ⁹⁾.

¹⁾ Особенно первая книга Метафизики может считаться настоящим историческим очерком философии со времени Галеса до Аристотеля. — Отрывки из авторов, живших до Сократа, были собраны Millach'ом в его сочинении Fragmenta phil. graec. ante Socratem, Paris 1850.

²⁾ Memorabilia Socratis recens. J. G. Schneider. Oxf. 1813.

³⁾ Comment. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus. Ven. 1526.

⁴⁾ T. Lucretii Caride rerum natura libb. C. Lachmann rec. et illustr. Berol. 1850.

⁵⁾ Главным образом De divinatione et de fato, De natura deorum, De officiis, Tusculanae, Академич. — Opera omnia, ed. Le Clerc, Bouillet, Lemerle, 17 vol., Paris. 1827—32. — Opera philosophica, ed. Goerenz, 3 vol. Lips. 1809—13. — Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit F. Gellike. Berol., 1787, 1808, 1815.

⁶⁾ Opera quae exstant c. not et comment. varior. 3 vol. Amsterdam. 1672.

⁷⁾ De physicis philosophorum decretis libb. ed. Beck, Lips., 1777. — Scripta moralia, 6 vol., Lips., 1820. — Opera omnia graece et lat. ed. Reiske, 12 vol., Lips., 1774—82.

⁸⁾ Sexti Empirici opera (Πυρρώνειον ὑπομνηστικόν libb. III. Adversus Mathematicos libb. XI) graec. et lat. ed. Fabricius. Lips., 1718 et 1842. — Ed. Emm. Bekker, Berol., 1842.

⁹⁾ Diogenes Laertii de vitis, dogmatibus, et apophthegmatibus clarorum philosophorum libb. X graece et latine ed. Huber. 2 vol. Lips., 1828, 1831. — D. L. I. X. ex italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Paris, 1862. — Диоген Лаэртий жил приблизительно в 230 году посл. Р. X.

Климент Александрийский ¹⁰⁾, Ориген ¹¹⁾, Ипполит ¹²⁾, Епифаний ¹³⁾, Плотин ¹⁴⁾, Порфирий ¹⁵⁾, Прокл ¹⁶⁾, Еванг ¹⁷⁾, Стобей ¹⁸⁾, Фотий ¹⁹⁾, Сидас ²⁰⁾ и современные сочинения по истории философии ²¹⁾.

¹⁰⁾ Clementis Alexandrini opera Lips., 1830—34 (Λόγος προεπαινετικός πρὸς Ἐλλήνας. — Набавуγубе — Стрёмата).

¹¹⁾ De principiis gr. ed. c. interpret. lat. Rufini et annotat. iuxta text. Ed. R. Redepenning. Lips., 1-36. — Contra Celsum libb. ed. Spencer. Cantab., 1671. — Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et ejus nomine circumferuntur. Ed. C. et C. V. Delarue, denuo recens. amend. castig. C. H. E. Lommatsch, 25 vol., Berol., 1831—48.

¹²⁾ S. Hippolyti refutationis omnium haeresium libror. X, quae supersunt graece et lat. ed. Duncker et Schneidewin, Goett., 1856—59. — Книга I написана уже в начале истории философии, долгое время приписывалась Оригену; книги IV—X, написаны в Греции в 1812 году, были опубликованы в первый раз Эм. Миллером в Оксфорде в 1851 году под заглавием Origenis philosophumena etc.

¹³⁾ Eusebii Pamph. Praeparatio evangelica Ed. Heinicke, Lips., 1842.

¹⁴⁾ Стор. § 25.

¹⁵⁾ Eusebii Sard. Vitae philosophorum et philosopharum. Ed. Boissonade. Paris, 1849.

¹⁶⁾ Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libb. graece et latine ed. Heeren, 2 vol., Göt., 1792, 1801, — gd. ed. Meinke, 2 vol. Lips., 1860, 1864. — Stobaei Florilegium ed. Th. Gaisford, 4 vol., Oxf. 1822; Lips., 1823. Ed. Meinke, 4 vol. Lips., 1855—57.

¹⁷⁾ Myriobiblion ed. Haeschel. Aug. Vind., 1801. (Πατριάρχης Φωτίη жил в действительности).

¹⁸⁾ Lexique de Suidas, ed. Gaisford, Londres, 1834. Berhardi, 2 vol. Halle, 1834. (Сидас жил около 1100 года посл. Р. X.).

¹⁹⁾ Главным образом: Ritter et Preller Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta. Ed. III. Gothae, 1864. — Ritter, Histoire de la philosophie ancienne, 4 vol. in-8, trad. en français par—M. Tissot, Paris, 1835. — Chr. Aug. Brandis, Manuel d'histoire de la philosophie greco-romaine, 3. Berlin, 1835—60 (на немецком языке). — Тот же, Histoire du développement de la philosophie grecque et de son influence dans l'empire romain, 2 vol., Berlin, 1862—64 (на немецком языке). — Roeth, Histoire de notre philosophie occidentale, 2 vol. Mannheim, 1846—58 (на немецком языке). — Ed. Zeller, La philosophie des Grecs, 1 edit. Tubingen, 1844—52, 2 ed. entièrement refondue, Tab., 1856 (на немецком языке). Первый том был переиздан в 1869 году. Несмотря на подробности, требующие еще некоторого пояснения, сочинение это по содержанию представляет полную завершенность. — Къ этимъ сочинениямъ нужно еще присоединить: les Histoires generales de la philosophie, цитированна выше, и два других: Stanley, History of philosophy, 1655 и на латин. Leipzig, 1712, 2 vol. — Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 1695—97, 2 vol. in-folio. — Bourc. — D. L. I. X. et augmenté par Desmaisons. Amst. et Leyde, 1740. 4 vol. in-folio. — Bourc. — D. L. I. X. Histoire critique de la philosophie. — M. Laforet опубликовал недавно laudes, Histoire critique de la philosophie ancienne en 2 vol., на которую (Bruxelles 1867) Histoire de la philosophie du moyen âge и Histoire de la philosophie modernes Histoire de la philosophie du moyen âge и Histoire de la philosophie moderne. Полезно также соч. Грота: L'Histoire de la Grèce, trad. par A. L. de Sadous en 19 vol. и кроме того недавно вышедшее сочинение того же автора: Platon and the other disciples of Socrates.

Для патристического периода: полемическія творения св. Отцевъ, ²⁰⁾ именно *λογος προαλεκτικός προς Έλληνας*, заглавіи Педагогъ и *Stromates* Климентя Александрийскаго, *Principes* и *Anti-Celse* Оригена, *Apologeticus* Тертуліана, *Institutiones divinae* Лактанція, *Civitas Dei* и *Confessiones* Августина.

Для эпохи схоластической: *De divisione naturae* Скота Эригена, *Monologium*, *Proslodium* и *cur Deus homo* св. Ансельма, Теологія, Этика и Діалектика Абулара, Сентенціи Петра Ломбарда, Комментаріи Аверроеса, *Summa* Св. Томи, *Quaestiones* Дунса Скотта и Оккама, *Opus majus* Рожера Бакона, сочинения Раймунда Уллія и наконецъ, историческія сочинения *Ritter's*, *Cousin's* и *Noreau*.

Для эпохи возрожденія: *De docta ignorantia* Николая Кузанскаго, *De subtilitate* и *De rerum varietate* Кардана, *De immortalitate animae* Помпонаті, *Animadversiones in dialecticam Aristotelis* Рамуса, *les Essais* Монтaigne'a, *Triumphus philosophiae*, *De rerum aeternitate* и *De mundo* Тауреллуса, *L'Aurore* J. Boehm'a.

Для новой философіи: *Del infinito universo* и *De monade* Бруно, *L'Atheismus triumphatus*, *Philosophia sensibus demonstrata* и *De gentilismo* Campanell'i, *Novum organum* Francis Bacon'a, *De cive* и *De corpore* Hobbes'a, *Discours de la methode* и *les Principes* Descartes'a, *Recherche de la verite* Malebranche'a, *Ethique* Спинозы, *la Monadologie* Лейбница, *l'Essai sur l'entendement humain* Локка, *Principes de la connaissance humaine* Беркли, *Traité des sensations* Кондильяка, *Systeme de la nature* Гольбаха, *les Essais* Д. Юма и Θ. Гюда, критическія сочинения Канта, *Наукословіе* Фихте, *Система трансцендентальнаго идеализма* Шеллинга, *Логика*, и *Энциклопедія философскихъ наукъ* Гегеля, *Метафизика* и *Психологія* Гербарта, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Шопенгауера, *Cours de philosophie positive* О. Конта, *les Fragments* сэра В. Гамильтона, *Логика* Стюарта Милля. Кромѣ того источниками для новой философіи могутъ служить слѣдующіи образцовыя произведенія новой научной литературы съ философскимъ направленіемъ: *les Revolutions célestes* Коперника, *les Principes mathématiques de la philosophie naturelle* Ньютона, *l'Esprit des lois* Монтескье, *la Mécanique analytique* Лавуазье, *Naturgeschichte des Himmels* Канта, *la Mécanique céleste* и *l'Exposition du système du monde* Лапласа, *Cosmos* Александра Гумбольдта и т. д.; наконецъ, историческія сочинения Риттера, ²¹⁾

²⁰⁾ Collection J. P. Migne. Paris, 1840 года.

²¹⁾ Histoire de la philosophie moderne, traduction Challengel—Lacour, 3 vol., 1861.

Эрдмана, ²²⁾ Barchou de Penhoën, ²³⁾ Минье ²⁴⁾ (изъ Берлина) Вильма, ²⁵⁾ Chalubaeus'a, ²⁶⁾ Bartholmess'a, ²⁷⁾ Куно Фишера ²⁸⁾.

Для европейской философіи вообще: Бруккверъ, ²⁹⁾ Тидемантъ, ³⁰⁾ Буль, ³¹⁾ de Gerando, ³²⁾ Теннемантъ, ³³⁾ Риттеръ, ³⁴⁾ Гегель, ³⁵⁾ Шлеглеръ, ³⁶⁾ Польтенъ, ³⁷⁾ Нуриссонъ, ³⁸⁾ Кузенъ, ³⁹⁾ Жане, ⁴⁰⁾ Прантъ, ⁴¹⁾ Ланге, ⁴²⁾ Эрдмантъ, ⁴³⁾ Ueberweg, ⁴⁴⁾ Дюрингъ, ⁴⁵⁾ Льюисъ ⁴⁶⁾.

²²⁾ Essai d'une exposition scientifique de la philosophie moderne. Riga et Leipzig, 1834—53 (на немц. язык.).

²³⁾ Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours. Paris, 1836.

²⁴⁾ Histoire des derniers systemes philosophiques en Allemagne depuis Kant jusqu'à Hegel, 2 vol., Berlin, 1837—38 (на нем. яз.).

²⁵⁾ Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, 4 vol. Paris, 1846—49.

²⁶⁾ Developpement historique de la philosophie speculative depuis Kant jusqu'à Hegel, 4 édition, 1848 (на немц. язык.).

²⁷⁾ Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Paris, 2 vol., 1855.—Histoire philosophique de l'Académie de Prusse. Paris, 2 vol. 1851.

²⁸⁾ Histoire de la philosophie moderne. Mannheim. 1854.

²⁹⁾ Historia critica philosophiae inde a mundi incunabulis, 6 vol., Leipzig, 1742—67.

³⁰⁾ L'esprit de la philosophie speculative depuis Thalès jusqu'à Berkeley, 6 vol., Marb., 1791—97 (на нем. яз.).

³¹⁾ Histoire de la philosophie, trad. par Jourdain, 18 G.

³²⁾ Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, 3 vol., Paris, 1803, 822—23.

³³⁾ Histoire de la philosophie, 12 vol., Leipzig, 1791—1819 (на нем. яз.).—

³⁴⁾ Histoire de la philosophie, 12 vol., Hamburg, 1836—45 (на нем. яз.).—

³⁵⁾ Histoire de la philosophie ancienne, trad. par Tisserot, 4 vol. Paris, 1855—57.

³⁶⁾ Histoire de la philosophie chrétienne, trad. par Trullard, Paris, 1843.

³⁷⁾ Cours d'histoire de la philosophie, publié par M. Michelet. Berlin, 1833 (vol. 13—15 voir Oeuvres Complètes, (на нем. яз.).

³⁸⁾ Esquisse de l'histoire de la philosophie grecque, 2 ed. Tubingen. 1870 (на немц. язык.).

³⁹⁾ Histoire comparée de la philosophie et de la religion, 3 ed. très-augmentée, 1868 (на голланд. язык.).

⁴⁰⁾ Traduit sur la 2 ed. par M. Reville, Paris, et t. assbourg, 1861; (на немц. яз.) съ 3-мъ перекл. M. Redepenning.

⁴¹⁾ Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibniz. Paris, 1858, 1860.

⁴²⁾ Cours d'histoire de la philosophie. Paris, 1829.—Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au dix-neuvième siècle, 1 vol., Paris, 1863.

⁴³⁾ Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris, 1868.

⁴⁴⁾ Histoire de la logique en Occident Leipzig, 1855 (на немц. яз.).

⁴⁵⁾ Histoire du matérialisme Leipzig, 1865 (на немц. яз.).

⁴⁶⁾ Esquisse de l'histoire de la philosophie, 2 vol., 2 ed., 1869 (на немц. язык.).

⁴⁷⁾ Esquisse de l'histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'à nos jours, 3 vol., 3 ed. Berlin, 1867—68 (на немц. язык.) прибавл. М. Жане о французской философіи изъ XIX вѣка.

⁴⁸⁾ Histoire critique de la philosophie depuis ses origines jusqu'à nos jours Berlin, 1869 (на нем. яз.).

⁴⁹⁾ A biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day. Lond. 3 ed., 1863.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОДЪ.

Вѣкъ собственно метафизики или философія природы.

(600—440 д. Р. X.)

§ 4.

Происхождение греческой философіи.

Философія Эллиномъ возникла изъ ихъ религіи въ формѣ теологіи. Подобно азиатскимъ Арийцамъ они начинаютъ съ того, что обоготворяютъ невидимыя явленія природы, которая оказываютъ благотворное или разрушительное вліяніе на человѣческую жизнь; сюда относится Земля и ея плодородіе, Море и его сила, Огонь небесный и Ураганъ, Солнце и Свѣтъ, Луна и Ночь. Какъ дитя представляетъ себѣ все окружающее въ видѣ какого-то заколдованнаго міра и считаетъ свою деревянную лошадку и свою куклу вѣщими живыми существами, такъ человѣчество въ своимъ дѣлствіи антропоморфизуетъ природу. Но подъ вліяніемъ начинающейся рефлексіи натурализмъ различаетъ между явленіями и невидимыми существами, для которыхъ эти явленія служатъ какъ бы органами. За первоначальными Титанами слѣдуютъ Олимпийскіе боги. Съ этой точки зрѣнія свѣтлый Воздухъ, Огонь, Океанъ уже больше не боги; они считаются только мѣстообитывающими, чувственнымъ проявленіемъ невидимаго божества. Отождествляя явленія природы съ проявленіями свободной воли человѣка, политенная предпологаетъ, что за каждою групою явленій присутствуетъ невидимое существо, аналогичное человѣческой душѣ, которое есть свободно-дѣйствующая причина. Хотя эти существа и стоятъ выше человѣка, но все-таки походятъ на него и наслаждаются бессмертіемъ. Собраніе боговъ есть какъ бы трансцендентное идеализированное челоѣчество, возвеличенное какъ въ своихъ качествахъ, такъ и въ поркахъ. Мірѣ—это ихъ твореніе, ихъ царство, арена ихъ воли, ихъ поражений и триумфовъ. Человѣкъ существуетъ только для того, чтобы имъ угождать; онъ живетъ и умираетъ, потому что такова ихъ добрая воля. Проблемы природы, жизни и души возникаютъ уже весьма рано, но мысль челоѣческая, еще пассивная и вѣрующая, не имѣя возможности обращаться къ разуму и къ непосредственному наблюденію природы, ищетъ разрѣшенія этихъ проблемъ въ религіозныхъ преданіяхъ.

Между тѣмъ число вопросовъ, требующихъ разрѣшенія увеличивается. Религія не способна отвѣчать на всѣ эти вопросы. Ее обезбоживающая любознательность и вслѣдствіе своего дѣтства слишкомъ нескромная мысль челоѣческая. Религія обязана размышлять, принуждена превращаться въ теологію, т. е. въ теорію боговъ, въ философію религіи. Въ силу непродолимой наклонности ума сводить все къ единству, теологія прежде всего задаетъ себѣ вопросы: Кто старшій богъ, кто высшій богъ, въ какомъ генеалогическомъ порядкѣ боги происходятъ отъ общаго Отца? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ еогеоніи Гезіода и Орфея.—Такое первое удовлетвореніе философскаго инстинкта Греціи. Теологія и Еогеонія—это первыя проявленія греческой мысли, которыми она вступаетъ въ область метафизики и космогоніи, съ которыми она принимается за рациональное разъясненіе природы. Для того, чтобы стать собственно философіей теологическая спекуляція должна была только сбросить свой мифологическій и фантастическій покровъ, должна была признать въ богахъ олицетворенныя отвлеченности и перейти къ непосредственному созерцанію силъ природы ¹⁾.

Сближеніе восточныхъ Грековъ (ионійцевъ) съ египетскою наукою во время царствованія Псамметиха ²⁾ ускорило возникновеніе независимой метафизики тѣмъ, что заронило сомнѣніе въ нѣкоторыхъ выдающихся умы. Уже въ 600 году Ферекидъ изъ Сироа ³⁾ привозимаяе систему космогоніи, которая подъ своимъ мифологическимъ одеваніемъ скрываетъ натуралистическое содержаніе. Валесъ изъ Милета, Ксенофонъ изъ Колофона, Пифагоръ изъ Самоса, всѣ они протестуютъ по очереди противъ антропоморфизма. Дѣлають они это, какъ во имя чувствъ, возмущающагося буквальнымъ пониманіемъ поэтовъ, теологовъ, такъ во имя разума, котораго не удовлетворяетъ болѣе теологическое толкованіе всѣхъ встрѣчающихся явленій. Факты изъ области математики, отличающіеся характеромъ всеобщности и необходимости, оказываются первыми, природа которыхъ не можетъ быть объяснена вліяніемъ прихотливаго произвола. Да и какъ въ самомъ дѣлѣ согласится, что такіи положеніями, какъ дважды два—четыре и сумма трехъ угловъ въ тригольникѣ равна двумъ прямымъ, это результатъ божественной воли, а не абсолютной необходимости? Тогда самое замѣчается и въ области математики и физики; и здѣсь при наблюденіи фактовъ съ ихъ неизмѣнною правильностью и періодичностью возникаетъ мысль о чемъ-то стоящемъ выше прихотей олимпийскихъ боговъ, и здѣсь появляется мысль о необходимости, сначала какъ нѣчто слѣпое и неосмысленное (*ἀνάγκη*) (*необ-*

¹⁾ Аристотель, Метафизика, III, 4, 15

²⁾ Валесъ Египта на Грецію сходно съ вліяніемъ Арабовъ на развитіе христіанской мысли въ средніе вѣка. Оно было преувеличено Рейсомъ (Geschichte unserer abend. laendlichen Philosophie entworfen M. Heilerow (Die philosophie der Griechen).

³⁾ Pherecydis fragmenta collegit et illustr. Fr. 9. Sturz ed. II Lips. 1824.

тоту), затѣмъ какъ вѣчная и непреложная Справедливость (*δίκη, εὐνομία*) наконецъ, какъ божественный Законъ (*θεῖος νόμος*), божественный Разумъ (*θεός λόγος*) и божественный Умъ (*θεός νοῦς*). Да и можно ли основателей ввропейской метафизики Фалеса, Анаксимандра, Пифагора называть математиками, геометрами, изслѣдователями природы и астрономами потому только, что они имѣли нѣкоторые элементарныя свѣдѣнія относительно движенія сферъ, свойства чиселъ и тѣлъ.

Философия, собственно говоря, родилась въ тотъ самый день, когда мысль отказалась объяснять природу посредствомъ фантастическихъ Существъ, перенесшихъ въ область басни, а вмѣсто того стала объяснять все субстанцией, или вѣчною Силою (Фалесъ, Гераклитъ), и вѣчнымъ Разумомъ (Пифагорейцы, Анаксаторъ), или же, говоря ее собственнымъ языкомъ, основными началами и причинами (*ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι*). Какъ результатъ столкновений между разумомъ и вѣрованіями политеизма философия съ первыхъ же шаговъ становится во враждебныя отношенія къ религіи, подрываетъ ея право на существованіе и за это навлекаетъ на себя систематическое обвиненіе въ атеизмѣ и въ измѣнѣ отечеству. Но, несмотря на то, философія все-таки не сбрасываетъ съ себя быстро мифологическихъ формъ или вслѣдствіе неспособности къ отвлеченному мышленію, или же подъ вліяніемъ благоразумія и осторожности. Она охотнѣе выражается ритмическимъ языкомъ поэтовъ, да и сами концепціи ея носятъ еще печать религиозныхъ вѣрованій, изъ которыхъ она возникаетъ. Философія эта не унижаетъ боговъ, она ихъ видоизмѣняетъ, натурализуетъ и дѣйствуетъ при этомъ какъ разъ противоположно—религіи, которая оборотворила природу; она создаетъ изъ нихъ основныя начала, элементы и силы. Подобно теологіи она прежде всего задаетъ себѣ вопросъ, какое начало считается самымъ могущественнымъ, и предшествуетъ всѣмъ остальнымъ, какъ по достоинству, такъ и по времени и потому можетъ быть сочтена основной точкой для всѣхъ остальныхъ. Теогонія становится Космогоніею и единственный важный вопросъ, относительно котораго расходятся первые мыслители—это вопросъ о томъ, что составляетъ собою естественную первоначальную силу, первоначало. (*ἀρχή*)

§ 5.

Ионійская школа Милета, Фалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ.

1. Фалесъ, ¹⁾ основатель т. наз. Милетской школы и родоначальникъ всѣхъ ионійскихъ школъ, училъ около 600 года, что начало всего есть вода. Его

¹⁾ Главн. Источникъ: Аристотель, *Met.* I, 3.

поражала съ одной стороны роль, какую вода играетъ въ природѣ, съ другой ей разрушительное могущество, подтверждаемое потопами, сохранившимися въ народныхъ преданіяхъ; кроме того, находилъ подъ обаяніемъ производящей и оплодотворяющей ея силы, видя при этомъ, какъ вода превращается въ паръ подъ вліяніемъ теплоты и въ ледъ подъ вліяніемъ холода, Фалесъ принимаетъ, что вода есть всеобщій субстратъ, а остальные тѣла представляютъ лишь ея видоизмѣненія, что вода окружаетъ со всѣхъ сторонъ землю, что послѣдняя какъ бы погружена въ этотъ безграничный океанъ и безпрестанно вытягиваетъ изъ него нужныя ей питательныя вещества.

Вотъ все, что положительно извѣстно изъ ученія Фалеса, которое есть своего рода эмбриональная метафизика. Кроме того древній міръ считалъ его первымъ геометромъ, первымъ астрономомъ и первымъ физикомъ между Греками. Считаютъ, что онъ предсказалъ затмѣніе 28 Мая 585 года и что ему извѣстно было какъ явленіе магнетизма, такъ и притягательная способность натертаго янтаря (*ἤλεκτρον*).

2. Анаксимандръ, ²⁾ соотечественникъ и ученикъ Фалеса; авторъ книги „О природѣ“ училъ, что начало вещей есть не вода, а тонкая матерія, которую онъ отказывается опредѣлить болѣе точно и просто называетъ (*ἄπειρος*) безграничное. Эта всеобщая матерія есть корень неба и міровъ, его наполняющихъ (*τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον*). Все сущее происходитъ изъ этого перваго начала, а потому вполне справедливо, чтобы каждая вещь возвратила ему въ часть, назначенный судбою дарованную ему жизнь для того, чтобы жизнь эта круговращала и переходила въ новыя существа. Изъ антигезы между теплымъ и холоднымъ, между сухимъ и влажнымъ, не существующихъ въ *ἄπειρος*, какъ первобытномъ хаосѣ, въ которомъ все нейтрализовано, образуется постепенно природа со всѣми своими контрастами, различными качествами и отдѣльными элементами. Первоначальная противоположность замѣчается съ одной стороны между теплымъ и сухимъ, съ другой же между холоднымъ и влажнымъ; первое сконцентрировано въ землѣ, второе—въ окружающемъ его небѣ. Земля представляетъ собою цилиндрическое тѣло, носящееся свободно въ безконечномъ эфирѣ и сохраняющее равновѣсіе вслѣдствіе одинаковаго растоянія отъ всѣхъ остальныхъ небесныхъ тѣлъ (*διὰ τὴν ὅσον πάντων ἀπόστασιν*). Существуетъ безконечное число міровъ (*ἑσπεῖς*) которые послѣдовательно возникаютъ и гибнутъ. Въ водѣ образовались первыя животныя, изъ которыхъ произошли постепенно всѣ высшія формы. Человѣкъ произошелъ изъ рыбы. Индивидуумы и виды безпрестанно смѣняются, но матерія, изъ которой

²⁾ Источники: Аристотель, *Met.* XII, 2; *Phys.* III, 4. Силицій, *In Phys.* f. 6 32.—Плутархъ у Евсеба *Praep. Evang.* I, 8.—Нисемъ, *Refut. haeres.* I. 6. Цицеронъ, *De natura deorum* I, 10.—Шлегельмахеръ, *Memoire sur Anaximandre*, (на нѣмецк. языкѣ, полное собр. сочиненій, 3-я сер. Томъ II).—Риттеръ и Преллеръ *Hist. phil. graec et rom.* ed. III, p. 9.

онии возникли, *ἀταρτος*, неразрушимая и бессмертная (*ἀφάρτος*, *ἀθάνατος*, *ἀνείθερος*), такъ какъ она несотворенная (*ἀγεννητος*). Она обнимаетъ собою все, создаетъ все и правитъ всѣмъ (*περιέχει ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾷ*). Она—высшее Божество (*τὸ θεῖον*), пользующееся въ точномъ смыслѣ слова вѣчною жизненностью.

3. Анаксименъ *) изъ Милета, былъ ученикъ Анаксимандра и третій представитель ионійской философiи; онъ точнѣе опредѣляетъ и развиваетъ учение своего наставника. Первымъ началомъ вещей онъ считалъ воздухъ (*ἀέρ, πνεύμα, φῦξις*), который облекаетъ собою землю и всѣ остальные міры; онъ дѣлаетъ такое заключеніе на основаніи того, что все живущее живетъ воздухомъ и погибаетъ, когда лишено воздуха. Въ опредѣленіи основнаго начала міра Анаксименъ по философiи своей стоитъ повидному ниже Анаксимандра, такъ какъ послѣдній, ставившій основное начало выше контраста между твердымъ и газообразнымъ, этимъ самымъ считаетъ его абсолютнымъ. Но очень возможно, что, говоря о безконечной субстанціи, наполняющей пространство, Анаксимандръ также думалъ о воздухѣ, или по меньшей мѣрѣ о высшей степені тонкой вѣтряной матеріи. Сходство именъ Анаксимандра и Анаксимена было причиною того, что скоро начали смѣшивать учителя съ ученикомъ и приписывали одному воззрѣніи другаго. Но можно считать положительно вѣрнымъ, что Анаксименъ училъ о вѣчной матеріи, объ постоянномъ движеніи, состоящемъ въ сгущеніи и расширеніи, о чемъ то вродѣ пластическаго начала, о все управляющемъ роковымъ движеніи (*δύσις, ἀνάστροφ*).

Въ этой примитивной философiи проглядываютъ, впрочемъ только въ зародышевомъ состояніи, основанія всѣхъ предлагавшихся впоследствии объясненій природы. Но съ такими первобытными системами выходить тоже, что и съ рудиментарными организмами: совершенно одушевленное существо зависитъ отъ большей или меньшей дифференціаціи его органовъ; чѣмъ больше однородно его тѣло, тѣмъ менѣе оно совершенно, чѣмъ болѣе различаются между собою составныя его части и чѣмъ болѣе онъ становится индивидуальными, тѣмъ ближе существо это подходитъ къ совершенству. Такъ точно при сравненіи первобытной ионійской философiи съ философiей Аристотеля, первая оказывается совершенно однообразною. Для Бааеса—вода, а для Анаксимена—воздухъ составляютъ разомъ субстратъ, двигательную силу и судьбу или законъ движенія. *) Прогрессъ, какъ въ знаніи, такъ въ природѣ пробѣгается путемъ раздѣленія труда, разложенія факта на его составные элементы, затѣмъ путемъ увеличенія количества системъ и ихъ оппозицій другъ другу.

*) Плутархъ у Эвембра, Praer. Evagr., I, 8.—Цицеронъ, De nat. Deor., I, 10.—Schäfermacher, Mémoires sur Diogène d'Apollonie (въ томъ же томѣ).—Rattner и Hübner, ibid.

*) Аристотель, Met., I, 10, 2.

Проблема быванія (перемѣна).

Основной вопросъ, на счетъ котораго мнѣніи расходится—это вопросъ о происхожденіи и разрушеніи вещей, иначе говоря это проблема перемѣны. Бытіе пребываетъ, существуетъ же постоянно смѣняется, то возникаетъ, то исчезаетъ: Какъ же происходить то, что бытіе въ одно и тоже время и существуетъ и не существуетъ? При размышленіи по поводу этой проблемы, по преимуществу метафизической,—такъ какъ она лежитъ въ основаніи всѣхъ наукъ и стоитъ выше всѣхъ другихъ вопросовъ,—возникаютъ Три системы, три типа всѣхъ европейскихъ философiй: система элейцевъ, система Гераклита и система атомистическая; послѣднюю въ смыслѣ идеализма исповѣдовали Пифагорейцы, въ смыслѣ материализма—Левкиппъ и Демокритъ и съ отщепенкомъ дуализма—Анаксагоръ. Первые двѣ доктрины радикальны и взаимно отвергаютъ одно изъ положеній антимоніи, третья есть доктрина примирительница. По гипотезѣ элейцевъ бытіе есть все, перемѣна есть иллюзія; по Гераклиту же перемѣна есть все, а бытіе и пребываемость есть только иллюзія; что же касается до ученія монадистовъ и атомистовъ, то по ихъ мнѣнію существуетъ и пребываемость и перемѣна, пребываемость принадлежитъ существамъ *), перемѣна же ихъ отношеніямъ. Элейцы отрицаютъ бываніе, Гераклитъ обожевляетъ его, атомисты же разъясняютъ и толкуютъ его.

А. отрицаніе перемѣны.

Элейская философiя. Ксенофанъ, Парменидъ, Мелиссъ, Зенонъ, Горгія.

Въ то время, какъ Анаксимандръ училъ въ Милетѣ, другой ионіецъ, Ксенофанъ изъ Колофона направился въ Великую Грецію, путешествовать по ея городамъ въ качествѣ философа—раисода и, наконецъ, избравъ мѣстомъ своего жительства Элею въ Луканіи, гдѣ онъ напелъ себѣ послѣдователей. Основныя начала его ученія были развиты и систематизированы Парменидомъ элейскимъ и Мелиссомъ Самосскимъ, которые довели ихъ до высоты метафизики. Ученикъ Парменида, Зенонъ элейскій старался защищать его ученіе съ помощію діалектики и такимъ образомъ явился предѣстникомъ софистовъ.

*) Пифагорейцы считали ихъ за идеальное единство или за числа; атомисты же—за реальное или матеріальное единство.

1. Ксенофанъ представляет ¹⁾ собою одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ умовъ древней Греціи. Будучи рѣшительнымъ противникомъ народной мифологіи, онъ въ этомъ отношеніи играетъ роль англійскую роли еврейскихъ пророковъ, которые могучимъ голосомъ громили политич. и низкоумство его: возрѣвый; какъ слово, такъ и въ сочиненіяхъ своихъ онъ является настоящимъ творцемъ философскаго монотеизма, который онъ кромѣ того отождествляетъ съ пантеизмомъ. Въ своихъ сатирахъ, дошедшихъ до насъ въ видѣ нѣсколькихъ отрывковъ, онъ борется съ слагою и ироніей, достойной пророковъ, съ заблужденіемъ людей, которые дробятъ до безконечности Божество, приписывая ему человѣческой образъ (антропоморфизмъ) и человѣческія страсти (антропатизмъ). Есть Богъ, восклицаетъ онъ, Богъ, который не имѣетъ ничего сходнаго съ богами Гомера и съ людьми ни по вѣншему образу, ни по духовному содержанию. Этотъ Богъ есть весь ухо, весь глазъ, весь умъ. Неизмѣняемый и неподвижный, онъ не имѣетъ надобности вращаться направо и налево для исполненія своей воли и безъ всякаго труда правитъ всѣмъ однимъ своимъ умомъ. Основываясь на вѣрѣ Гомеру и Гезіоду, люди воображаютъ себѣ, что боги, подобно имъ, рождаются, чувствуютъ, имѣютъ голосъ и тѣло; они имъ приписываютъ все, что есть постыднаго у людей: воровство, развратъ ложь. Они поступаютъ при этомъ такъ, какъ сдѣлали бы быки или лвы, которые, если бы умѣли рисовать, непремѣнно изобразили бы своихъ боговъ въ видѣ львовъ или быковъ. Въмѣсто этихъ воображаемыхъ существъ будемъ почитать единое и безконечное Существо, которое носить насъ въ своей груди, которое не подлежитъ ни порожденію, ни разрушенію, которое чуждо перемены или происхожденія. ²⁾

¹⁾ Аристотель (?), De Xenophane, Zenone et Gorgia. — Клим. Александрийскій, Stromates, V. 601 C. Jbid., c. 711 B. — Буль, Commentaire de ortu et progresso panthei mi inde a Xenophane etc. Gott., 1790. — В. Куненъ, Xenophane, fondateur de l'ecole d'Elée (въ Nouveaux fragmens philosophiques) Paris, 1828. — Керн, Questions Xenophane, Numb., 1846. — Мюлахъ, Fragmenta phil. graec., I, p. 101. — Риттеръ и Прелеръ, Historia phil. graec. et rom., ed. III, c. 18.

²⁾ Mullach, s. 101 102:

Εἷς θεός· ἐν τῇ θεότητι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὐτε δέμας ἀνθρώποιον ἑμείσδε οὐτε νόημα.

Οὐλος ὄρεξ', οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Ἄλλ' ἀπ' αὐτοῦ πάνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Αἰεὶ δ' ἐν ταύτῃ τε μένεν κινούμενον οὐδὲν,

οὐδὲ μετέφραστον μιν ἐκτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

..... ἄλλὰ βροτοὶ δοκοῦσι θεοὺς γενέσθαι,

τὴν σφετέρην τ' αἰσθάνει, φωνὴν τε δέμας τε

2. Послѣ болѣе глубокаго изслѣдованія и обсужденія основныхъ положеній своего учителя, Парменидъ ¹⁾ строитъ на нихъ строгую, монистическую систему. Такая какъ въ Божествѣ нѣтъ перемены и оно есть все, въ такомъ случаѣ то, что мы называемъ переменною (ἀλλοεὶδὲς) есть не болѣе, какъ видимость, иллюзія (δῶξα). На самомъ дѣлѣ нѣтъ ни происхожденія (γένεσις), ни смерти. Существо вѣтъ только единое всемірно бытіе; онъ посвящаетъ этому положенію вѣчную философскую поэмѣ, отрывки которой служатъ для насъ самымъ древнимъ памятникомъ метафизической спекуляціи Грековъ. Въ первой части, посвященной истинѣ, онъ разрушаетъ посредствомъ ловкой діалектики идеи множественности, ограниченія, какъ противорѣчающія разуму. Во второй части, трактующей о мѣрѣ видимости, онъ пытается объяснить природу, поскольку эта видимость существуетъ.

Исходя изъ идеи бытія, онъ устанавливаетъ, что то, что есть не могло стать сущимъ (бытіемъ) и не можетъ перестать существовать, или сдѣлаться чѣмъ нибудь другимъ; ибо, разъ сущее стало бытіемъ, то оно могло произойти или изъ бытія, или изъ небытія (абсолютно ничто). Въ первомъ случаѣ, оно, слѣдовательно, произошло изъ самаго себя, оно родило само себя, это значитъ, что оно не стало бытіемъ, а было вѣчно. Во второмъ случаѣ приходится допустить, что что-нибудь происходитъ изъ ничто, а это уже нелѣпно, (не мыслимо). На тѣхъ же основаніяхъ нужно допустить, что существующее не можетъ ни измѣниться, ни исчезнуть, ибо исчезновеніе превратило бы его или опять въ бытіе, или въ ничто. Если сущее превращается въ сущее, это значитъ, что оно вовсе не измѣняется, предполагать же, что оно превращается въ ничто, такъ же невозможно, какъ невозможно происхожденіе изъ ничего. Слѣдовательно, бытіе (т. е. все сущее, для Парменида мѣръ) вѣчно. Кромѣ того оно неподвижно, ибо оно могло бы двигаться только въ пространствѣ. Пространство же есть либо бытіе, либо небытіе; если оно бытіе, то значитъ, бытіе движется въ бытіи а это все равно, что утверждать его неподвижность. Если же пространство есть ничто, то это значитъ, что нѣтъ движенія, ибо движеніе мыслимо только въ пространствѣ. Такимъ об-

πάντα θεός ἀνέστηκεν Ὀμηρός ὡς ἡσυχός τε
ῥοσα παρ' ἀνθρώποισιν ἀνέλκεα καὶ φόρος ἐστί,
καὶ κλειστόν ἐρρέζοντα θεῶν ἀπειρίστια ἔργα,
κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἄλλ' οὐκ ἀπατεῖν.

Ἄλλ' εἶποι χεῖρας γ' εἶχον βόας ἤ τε λέοντας
ἢ γράφαι χεῖρας καὶ ἔργα τελεῖν ἄτερ ἀνδρες,
ἔπει μὲν γ' ἔπιστασι, βόες δὲ τε βοῶντι ἑμέας
καὶ καὶ θεῶν ἰδίας ἔγραφον

¹⁾ Сеньетъ Эмпирикъ, Adversus mathematicos, VII. III. — Симплицій, In Phys., t. 7. 9. 19. 25. 31. 38. — Проказъ, Comment in Plat. Timaeum d. 105. — Климъ, въ Александрий, Strom., V. c. 552 D, 614 A. — Мюлахъ, Fragm phil. graec. 109. — Риттеръ и Прелеръ, 87.

ином, во всяком случае движение не мыслимо, и оно есть только видимость (иллюзия). Бытие (мир) есть сплошное (συνεχές) и неделимое целое; нецелостно, нѣтъ члѣнѣ. Нѣтъ перерыва въ бытїи, следовательно нѣтъ атомовъ. Предположимъ напр. что есть пустота, т. е. перерывъ въ бытїи между мѣтими частями міра. Если этого промежутка есть нѣчто сущее, то онъ есть, даже бытіе и тогда онъ продолжаетъ (сплошнваетъ) бытіе вѣсто того, чтобы разрывать его на части; если же пустота есть ничто, то она ничего не раздѣляетъ. Итакъ, нѣтъ перерыва между сущимъ и всѣмъ существующимъ составляющимъ одно. Сущее (міръ) абсолютно и довольствуется собою, оно безъ желаній, безъ потребностей, безъ страстей. Если бы оно было относительно, оно могло бы зависѣть или отъ сущаго, или отъ того, что не существуетъ. Но для сущаго зависить отъ сущаго, это—зависить отъ самого себя, это быть независимымъ; зависить же отъ того, что не есть, это значить сохранить еще независимость. Это то и исключаетъ у него всякія желанія, нужды и страсти. Быть всѣмъ, значить ничего не желать. Наконецъ, бытіе только едино, ибо второе и третье бытіе было бы только его продолженіемъ, то есть оказалось бы имъ же самимъ. Следовательно, міръ (сущее) мыслится вѣчнымъ, неизмѣнимымъ, неподвижнымъ, сплошнымъ, неделимымъ, безконечнымъ, единымъ. Поэтому, если доказано, что нѣтъ двухъ различныхъ сущихъ (двухъ видовъ бытію), то существуетъ только одно бытіе, то этимъ самымъ уже доказывается и то, что нѣтъ различія между нашими дознаніями и дѣйствительностью. Следовательно, мыслить и быть—это одно и тоже (τὸ ὅμοιον αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι) и по этому самому очевидно, что мысленное разумомъ есть; немислимое же—не существовать (τὸ οὐκ ὄντι νοεῖν τε καὶ οὐκ ὄντι ἐστὶ νόημα⁹⁾).

Во второй части своей поэмы Парменидъ говоритъ объ „мѣтѣи“ (δοξα), которое зависить отъ чувствъ и которое есть нѣчто, только кажущееся. Для разума міръ есть единое нераздѣльное, для чувствъ же онъ раздѣляется на два враждующія начала: ночь или холод и свѣтъ, огонь, теплота. Для разума міръ представляется безъ начала и конца; для чувства же онъ имѣетъ свое видимое возникновеніе и это то происхожденіе есть послѣдовательная побѣда начала свѣта надъ началомъ тьмы. Ночь—это мать свѣта, отецъ свѣта—отецъ всѣхъ формъ (εἶδη). Во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ міръ сохраняетъ и слѣды этихъ двухъ началъ, давнихъ ему жизни. Теплое и холодное, свѣтлое и темное смѣшаны вездѣ въ постоянныхъ отношеніяхъ. Міръ составленъ изъ цѣлаго ряда концентрическихъ сферъ, причемъ свѣтлая и темная сферы чередуются съ теплыми и холодными. Крайняя сфера, заключающая въ себѣ всѣ остальные (τὸ περιέχον), плотна холодна и темна, но граничить съ свѣтящей сферою неподвижныхъ звѣздъ, находящейся по ту сторону (ὄπισθός ἐστιν). Центральная сфера также плотна—холодна; но зато она окружена сферою свѣта и жизни, эта свѣ-

тящая сфера; обертывающаяся вокругъ плотнаго ядра міра, есть источникъ, откуда происходитъ движеніе (τὸ ἐστὶ κίνησις¹⁰⁾), оцѣтъ вселенной жизни (ἐστὶν αὐτὸ ζῆν), престолъ Божества (Ἀνάκτορον), Царца міра (βασιλεὺς τοῦ κόσμου), Сущность (ὄν), Необходимость (Ἀνάγκη), Мать любви (Ἀφροδίτη), Эти ученія воспроизводящія отчасти спекуляцію іонійцевъ и пифагорейцевъ Парменидъ, не выдавалъ за истину; онъ смотрѣлъ на нихъ какъ на гипотезу, которая служила для того, чтобы ориентироваться въ мірѣ иллюзий. Для Парменида они неимѣютъ такого важнаго значенія, какъ для іонійской школы. Не признавая движенія, относя въ область иллюзий то, что составляетъ сущность природы, Парменидъ не знаетъ другой науки, кромѣ метафизики, не признаетъ другой метафизики, кромѣ сужденія a priori. Устанавливая подобное противоположеніе между міромъ реальнымъ и міромъ невещественнымъ онъ являлся главнымъ предшественникомъ платоническаго идеализма, не будучи при томъ спиритуалистомъ въ современномъ смыслѣ слова. Спиритуализмъ отличаетъ субстанцію тѣла и духа, тогда какъ элейская метафизика не знаетъ вовсе подобнаго различенія. Бытіе, признаваемое ею, не есть ни тѣло, ни духъ, ни матерія, ни мысль; оно только бытіе, все же остальное есть только случайность, видимость, иллюзия. И даже, если принимать слово „матерія“ въ смыслѣ метафизическомъ и считать ее какъ бы всемирнымъ „substratum“, то все-таки можно поставить Парменида среди материалистовъ, такъ точно, какъ это дѣлаютъ съ его антиподомъ Спинозою. Но было бы ошибочно называть его материалистомъ въ смыслѣ Демокрита и въ смыслѣ современныхъ материалистовъ, такъ какъ материализмъ въ собственномъ смыслѣ слова существуетъ только какъ противоположность и оппозиція спиритуализму; а это ученіе появилось позже Парменида. Монизмъ Парменида и Гераклита представляетъ собою какъ бы гибку мрамора, имѣющую возможность превратиться или въ кушннѣ, или въ Юпитера и напоминающую собою, какъ бы клѣточку-матъ, въ которой, смотря по обстоятельству, можетъ выйти какой нибудь Платонъ, или Геростратъ; укрѣпившись и сдѣлавшись болѣе прочнымъ, монизмъ этотъ можетъ превратиться въ монизмъ силы, какъ вещества, или въ монизмъ идеи.

Въ ожиданіи, пока Платонъ создастъ изъ монизма—идеализмъ, Мелиссъ изъ Самоса¹¹⁾ (440) перетолковываетъ его въ чисто материалистическомъ смыслѣ. Философъ этотъ, бывшій кромѣ того храбрымъ полководцемъ и способнымъ политическимъ дѣятелемъ, противопоставилъ іонійскимъ космогоніямъ элейское ученіе о вѣчности міра. Если происхожденіе невозможно, то послѣ этого безполезно и нелѣпо стараться узнать, какъ произошла вселенная. Бытіе (τὸ ὄν) безконечно и во времени и въ пространствѣ (ὅσπερ ἐστὶν αἰὼν, αὐτὸ καὶ τὸ μέγεθος ἀπείρῳ αἰὼνι καὶ χώρῃ εἶναι); послѣднее несогласно съ взглядами Парменида, такъ какъ онъ называлъ бытіе сферою. Положеніе Мелисса отличаетъ его философію отъ большинства другихъ греческихъ фи-

⁹⁾ Сравни Маѳа Индусова, или мать иллюзий

¹⁰⁾ Авторъ книги пер., τὸ ὄντος (на іонійскомъ нарѣчїи); его цитируетъ Платонъ въ Симпозиіи, J, p. 195, f. 22 et passim.

Подобно физикам из Милета Гераклитъ рассматриваетъ всѣ тѣла какъ превращеніи одного и того же первоначальнаго элемента. Но это основное начало — не атмосферный воздухъ, какъ учили Анаксименъ; оно представляетъ собою вещество, болѣе легкое и болѣе тонкое, называемое имъ то *эпимей* (πῆρ), то теплымъ дыханіемъ (ψυχή); оно походитъ отчасти на то, что физика называетъ теплородомъ, отчасти же на кислородъ современной химіи. Это первоначальное вещество распространяется отъ границъ земли до краевъ міра. Все, что только не существуетъ, происходитъ изъ него и стремится въ него перейти; всякое существо есть ничто иное, какъ преобразованный огонь и, наоборотъ, всякая вещь можетъ превратиться и въ действительности превращается въ огонь. Атмосферный воздухъ и вода представляютъ собою огонь на пути къ уничтоженію, или къ возрожденію; земля (плотныя тѣла) есть потухшій (скрытый) огонь, который снова воспламенится въ часть, назначенный судьбою. Въ силу непреложнаго закона огонь небесныхъ сферъ постоянно превращается въ паръ, воду, землю для того, чтобы возвратиться къ своему первоначальному состоянію, спуститься, взвиться къ небесамъ и такъ дальше до безконечности. Слѣдовательно, вселенная есть огонь въ состояніи превращенія (τὸς εἰς τὸταί), огонь, вѣчно живой, периодически зажигающійся и тухнущій. Міръ не представляетъ собою твореніе ни бога, ни человѣка. Онъ не начинался и не кончился. Если и допустить конецъ міра, то это въ томъ смыслѣ, что всѣ вещи кончаютъ тѣмъ, что превращаются въ огонь, а міръ возрождается вѣчно изъ своего пепла. Мировая жизнь — это постоянная перипетія творенія и разрушенія, это игра, въ которую Юпитеръ играетъ самъ съ собою. Покой, остановка, однимъ словомъ бытіе есть не болѣе, какъ обманъ чувствъ. Невозможно дважды войти въ одну и ту же рѣку; мы входимъ въ нее и выстѣ съ тѣмъ не входимъ; мы въ ней и выстѣ съ тѣмъ мы не въ ней, ибо волны, въ которыхъ мы собираемся окунуться уже далеко ушли отъ насъ. Въ вѣчномъ круговоротѣ „ничто“ не перестаетъ становиться бытіемъ и въ свою очередь бытіе безпрестанно погружается въ ничто. Ничто, производящее бытіе и обратно, бытіе и не бытіе, жить и умереть, происходить и исчезать — все это синонимы. Если бы эти состоянія не представляли бы одно и то же, они не могли бы превращаться одно въ другое.

Нельзя считать вѣчный приливъ и отливъ Гераклита, какъ это можно было бы думать по самому выраженію, за простое поступательное движеніе впередъ, которое не встрѣчаетъ препятствій и подобно теченію руды по руслу изъ сглаженныхъ камней. Быване есть борьба противоположныхъ силъ, сталкивающихся направленій; одно изъ нихъ, исходя съ верха, стремится превратить небесный огонь въ плотное вещество, другое же, поднимаясь къ небу, пытается превратить въ огонь земное вещество. Изъ постоянной сѣмны этихъ двухъ теченій возникаетъ и зарождается на поверхности земли всякая растительная, животная и умственная жизнь. Все, что ни родится, возникаетъ всегда только изъ борьбы противоположностей. Изъ

сама и самки происходитъ органическая жизнь, изъ высокихъ и низкихъ нотъ — музыкальная гармонія. Безъ болѣзни нельзя оценить здоровье; безъ работы нѣтъ сладкаго покоя; безъ опасностей нѣтъ храбрости; безъ преодоленія зла нѣтъ добродѣтели. Какъ огонь живетъ на счетъ смерти воздуха, а воздухъ насчетъ смерти огня, вода насчетъ смерти воздуха, земля насчетъ смерти воды, такъ и животное живетъ насчетъ смерти растительности, человекъ насчетъ смерти животного, богъ насчетъ смерти человѣка, добродѣтель насчетъ смерти порока, а порокъ насчетъ смерти добродѣтели. По этому, добро есть зло, находящееся въ состояніи разрушенія, а зло есть исчезающее добро; но такъ какъ зло не можетъ быть безъ добра, а добра не существуетъ безъ зла, то зло есть относительное добро, а добро — относительное зло. Слѣдовательно, какъ бытіе и не бытіе, такъ и добро и зло сѣмняются въ мировой гармоніи.

Изъ непрестаннаго колебанія всѣхъ вещей можно было заключить — и ученики Гераклита *) на самомъ дѣлѣ и вывели заключеніе — что нѣтъ возможности знать истину. Такъ какъ все, что воспринимается чувствами подвержено вѣчному измѣненію, то, понятію, нѣтъ точнаго и опредѣленнаго знанія. Но мы воспринимаемъ, и познаемъ не одними только чувствами, и кромѣ чувствъ, насъ обманывающихъ, мы имѣемъ еще высшій органъ, разумъ (λόγος). Правда, что даже самый свѣтлый человѣческій умъ еще на столько далеко отъ божественнаго разума, насколько обезьяна далека отъ челоукаго совершенства. Чувства показываютъ намъ то, что измѣняется, а потому знаніе, основанное на одномъ только чувствованіи, всегда будетъ обманчиво; напротивъ того, разумъ открываетъ намъ то, что пребываетъ, (что не измѣняется), т. е. божественный законъ (θεὸς λόγος), который одинъ только представляетъ неподвижную точку въ вѣчномъ движеніи и вѣчной сѣмности вещей. Проводи у Гераклита различіе между чувствованіемъ и разумомъ, между *лименей* (φαινομένων) и сущностью вещей (νυμενωνъ), ионійская философія этимъ самымъ выходитъ въ нѣкоторомъ родѣ изъ состоянія невинности; она начинаетъ недоумѣвать своимъ положеніямъ, она начинаетъ сомнѣваться въ себѣ, она спрашиваетъ себя, принадлежитъ ли пролетаріа космогоніи, къ которой такъ храбро приступили физики изъ Милета, къ числу разрывимыхъ, или нѣтъ; однимъ словомъ у ней появляются проблески критики.

У Гераклита антропологія старается уже освободиться отъ мировой спекуляціи и стремится нанести ударъ всей системѣ. Душа исходитъ изъ небеснаго огня и она можетъ жить, только находясь въ соприкосновеніи съ этимъ источникомъ жизни. Она постоянно обновляется дыханіемъ и чувствованіями. Происхожденіе есть превращеніе жидкаго зачатка въ сухой духъ. Это огонь, превратившійся въ землѣ въ скрытое состояніе (latent); переходя

*) Самый известный, это Кратилъ, одинъ изъ учителей Платона.

через жидкое состояние онъ стремится перейти въ свое первоначальное состояние, въ человѣческую душу. Самое сухое дувоненіе производитъ самую сильную душу; но горе пьяницѣ, который преждевременно переводитъ свою душу въ жидкое состояние! Въ смерти дыханіе жизни или душа постепенно возвращается въ землистое состояние. Энергія индивидуальной жизни зависитъ отъ нашего сопричастія съ небеснымъ огнемъ, т. е. съ душою міра, полной могуществомъ ума и разума.

Во всемъ этомъ видѣтъ первый лепетъ фізіологическаго и психологическаго знанія и эти дѣтскія попытки наивны, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣютъ уже характеръ материалистическій. Ионійское соверщеніе выражается такъ о разумѣ, (*esprit*) какъ популярная химія о различныхъ спиртахъ (*esprits*) и эссенціяхъ. Являясь материалистическимъ, оно дѣлаетъ это совершенно наивно и не сознавая; оно настолько не догадывается о своемъ материализмѣ, что не имѣетъ еще даже технического выраженія, чтобы обозначать имъ матерію. Можно сознавать себя бытіемъ только въ противоположность не бытію: Гилезонизмъ превратится въ материализмъ только тогда, когда онъ встрѣтитъ противодѣйствіе со стороны спиртуализма.

Въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ заключается сущность философіи Гераклита:

- 1) Всѣ вещи происходятъ изъ сухаго и теплаго начала и въ концѣ поглощаются имъ.
- 2) Всѣ вещи подвержены постоянному превращенію (*pánta ὁραῖ*).
- 3) Превращенія вещества происходятъ по закону, котораго ни боги, ни люди не въ силахъ измѣнить.

Первое представляетъ ученіе Милетской школы; второе, воспроизводя, (но въ то же время и преувеличивая) *αἰὼς κίνησις* Анаксимена, есть центръ и «душа» системы; третье, оставленное безъ вниманія школою Гераклита, увлекшеюся развитіемъ втораго, было въ дѣйствительности самымъ важнымъ. Разсуждая о *οὐρανός τε* и *θεός*, Гераклитъ вводитъ въ науку формальное, пластическое и идеальное начало порядка, правила, закона—начало высшее, чѣмъ *τύχη*, *ἀνάγκη* и даже *δύναμις* ионійцевъ. Такимъ образомъ его философія считается образцомъ соединенія ионизма съ пифагорейзмомъ, который подчиняетъ матерію идеѣ *).

*) Силіеіе ідеѣ Гераклита и Пифагора осуществлены у Гиппаса изъ города Кротона или Метаонта. См. R. и P., стр. 55.

Объясненіе быванія (перемѣны).

§ 9.

Пифагорейская спекуляція.

Исходятъ-ли метафизическія доктрины пифагорейзма, *), хотя бы только отчасти, отъ самаго Пифагора? Принадлежатъ ли онѣ такимъ членамъ пифагорейскаго союза, какъ Филолай, изгнанный изъ Италіи въ первой половинѣ 5-го столѣтія, или Архитъ, который училъ въ Тарентѣ во второй половинѣ того же вѣка? Таинственность, которой любилъ окружать себя съ самаго начала союзъ, дѣлаетъ совершенно невозможнымъ разрѣшеніе этого вопроса. Относительно этого самъ Аристотель, кажется, находится въ сомнѣніи, ибо онъ говоритъ только объ ученіи пифагорейцевъ. Какъ бы то не было, первый импульсъ въ направленіи арифметической спекуляціи, извѣстной подъ именемъ пифагорейской философіи, данъ былъ великимъ математикомъ изъ Самоса, и мы можемъ смѣло признать за нимъ первенство въ ученіяхъ, изложенныхъ въ этомъ параграфѣ, хотя и не имѣемъ на то прямыхъ и положительныхъ доказательствъ.

Пифагоръ, какъ и Фалесъ, по происхожденію ионіецъ, родился на островѣ Самосъ въ первой половинѣ 6-го столѣтія и былъ сначала ученикомъ теолога Ферекида, а, быть можетъ, и физика Анаксимандра. По преданію, за достоверность котораго нельзя ручаться, онъ посѣтилъ Финикію и Египетъ. Во время продолжительнаго своего пребыванія въ Египтѣ, онъ познакомился съ теологическими воззрѣніями этой страны и съ геометрией, которая въ этомъ отечествѣ математики уже давно достигла высокой степени совершенства. Возвратившись около 520 года въ Европу, онъ основалъ въ Кротонѣ, городѣ Великой Греціи, пифагорейскій союзъ, въ которомъ и осуществилъ свои идеи религіозной, политической, социальной и философской реформы. Союзъ этотъ похожъ на наши франкамассонскія общества и представлялъ подражаніе египетскимъ мистеріямъ; въ послѣдствіи по его примѣру образовывались и другія подобныя общества.

О концѣ философа мы не знаемъ ничего достовернаго. Дѣло его улаось, какъ хранители всѣхъ наукъ своего времени, геометріи, астрономіи, музыки,

*) Stobée, Eclog I—Platon, le Timée—Aristote, Mét., I, 5; passim. De celo II, 13.—Diog. L., VIII—Mullach (Pythagoreorum carmen aureum p. 193. Ocelli Iacani de universa natura libellus, p. 388. Hieroclis commentarius in carmen aureum, 416. Pythagoreorum aliorumque philosophorum fragmenta, 485. ss)—Ritter et Preller p. 52 ss. A. Lange, Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande (Revue des Deux-Mondes, 1864). См. также l'étude critique de Schurschmidt sur Pseudo-Philolaus (no allemand).

медицины, 2) пифагорейцы приобрели большое влияние среди дорийского народонаселения, больше отсталого, чѣмъ ионійское. Они господствовали въ Кротонѣ, Тарентѣ, сицилійскихъ республикахъ, вплоть до середины 5-го столѣтія, когда ихъ отчасти изгнала побѣдоносная демократія. Многие изъ нихъ выселились, одни въ Овны, другіе въ Афины; здѣсь влияние ихъ, противѣдствуя влиянію софистовъ, породило сциркулативскую реакцію Сократа и Платона противъ матеріализма и скептицизма, занесенныхъ въ ту же эпоху изъ Сициліи, Эракли и Іоніи.

Ионійская метафизика исходитъ изъ физики, пифагорейская — изъ математики, а потому, уже съ первыхъ своихъ шаговъ, обнаруживаетъ совершенно иной характеръ. Между тѣмъ, какъ милетскихъ философовъ поражала матерія, ея сила, ея постоянное движеніе, Пифагоръ и его послѣдователи останавливали свое вниманіе на невещественномъ въ матеріи, на порядкѣ, царствующій въ мірѣ, на его единствѣ, пропорціональности, гармоніи въ его контрастахъ и, наконецъ, на математическихъ отношеніяхъ, которыя лежатъ въ основѣ всѣхъ вещей. По ихъ мнѣнію, и въ геометріи, и въ астрономіи и въ музыкѣ все сводится къ вопросу о числѣ. Число есть начало и сущность міра, а вещи суть числа, ставшія доступными чувственному воспріятію. Каждое существо представляетъ число, а посему конечная цѣль знанія состоитъ въ томъ, чтобы отыскать для каждаго существа число, которому оно соответствуетъ. Безконечный рядъ чиселъ, а слѣдовательно и вещей, происходитъ изъ единицы. Число составляетъ сущность вещей, единица — сущность числа. Пифагорейзмъ различаетъ двѣ единицы: 1) Единое, отъ котораго происходитъ рядъ чиселъ (существо) и которое посему заключаетъ, обнимаетъ и объясняетъ ихъ всѣ; это абсолютная единица, безъ противоположностей, Монада монада ($\eta \mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$), божество божествъ и 2) Единица, первая въ ряду произшедшихъ чиселъ, составляющая противоположность двойству, тройству и всякой множественности ($\tau\acute{\alpha}\lambda\upsilon\theta\epsilon\varsigma$), и слѣдовательно ограниченная двойцей, тройцей, множествомъ; это относительная единица, монада сотворенная ($\tau\acute{o} \epsilon\nu$). Противоположность между единичною и многими есть корень всѣхъ другихъ противоположностей. Всѣ контрасты природы: сухое и влажное, теплое и холодное, ясное и темное, мужское и женское, доброе и злое, конечное ($\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$) и безконечное ($\alpha\iota\tau\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$) суть только варіаціи $\epsilon\nu$ и $\tau\acute{\alpha}\lambda\upsilon\theta\epsilon\varsigma$, или же нечетъ ($\pi\epsilon\rho\iota\tau\acute{o}\varsigma$) и четъ ($\delta\iota\tau\epsilon\iota\sigma$). Множественность сама по себѣ не субстанціональна и разлагается на единицы; четное число сводится къ нечетной единицѣ. Абсолютное же единое ни четно, ни нечетно, или, лучше сказать, оно развѣчетъ четъ и нечетъ, одно и много, божество и міръ. Единое въ пифагорейзмѣ то же, что $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\omega\varsigma$ у Анаксимандра: высшее среднее, предшествующее половымъ контрастамъ, абсолютное

безразличное, которое предшествуетъ и поражаетъ дуализмъ силъ и элементовъ. Но пифагорейзмъ не называетъ его $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\omega\varsigma$, ибо $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\omega\varsigma$ у него есть противоположность $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\omega\varsigma$, подобно тому, какъ противоположны дѣйствіе активному, вещество работнику, формѣ, пластическому началу. Такъ какъ для пифагорейцевъ все сводится къ числу, количественнымъ отношеніямъ и въ концѣ-концѣ къ идеѣ, то матерія и движеніе ионійской школы, съ ихъ точки зрѣнія, суть только нѣчто отрицательное, отсутствие дѣйствіа, единства. Въ вопросѣ о движеніи и перемѣнѣ ихъ воспріятія не разнятся отъ ученія идеатовъ. Движеніе и перемѣна кажутся имъ несомнѣтельными съ ихъ абстрактнымъ идеализмомъ. Если у нихъ есть своя космогонія, какъ и у другихъ школъ той же эпохи, то она состоитъ вовсе не въ томъ, что они признають начало міра во времени, а слѣдовательно и эпоху, когда не существовало этой вселенной. Міръ существуетъ $\epsilon\tilde{\iota} \alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \epsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha$ ²⁾. Предметомъ космогоніи пифагорейцевъ служитъ исключительно тотъ строй, законъ и порядокъ, по которому вещи въ чинѣ исходятъ изъ своего начала.

Пифагорейская космогонія, подобно физикѣ Парменида, есть только установка челоуическому разуму. Она дѣлаетъ дисфигуриющимъ то, что само по себѣ неизмѣнно. Становясь на чувственную точку зрѣнія своихъ идеатовъ неопитовъ ($\alpha\phi\alpha\iota\sigma\mu\epsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), — эта космогонія представляетъ нѣкую единицу въ видѣ сферической сферы ($\eta \tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\omicron\varsigma \sigma\phi\alpha\iota\epsilon\alpha$), въ которой невозможно различить отдѣльныя части ($\tau\acute{\alpha}\lambda\upsilon\theta\epsilon\varsigma$, $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\chi\epsilon\varsigma$), и которая носится въ безграничномъ ($\alpha\iota\tau\epsilon\iota\sigma\omega\varsigma$).

Идеальная противоположность между четнымъ и нечетнымъ, однимъ и многими является въ формѣ реальной противоположности между полнымъ и пустымъ. Въ началѣ вещей полное было безъ пустого, или же, по крайней мѣрѣ, пустота была въ немъ.

Образованіе космоса начинается съ вторженія пустоты въ полноту. Это вторженіе подобно постоянному вѣтру, который колеблетъ міръ ($\tau\epsilon\tau\epsilon\iota\kappa\alpha$, $\tau\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$). Проникнувъ въ $\sigma\phi\alpha\iota\epsilon\alpha$, утвердившись тамъ, пустота дробитъ ее на безконечное число безконечно-малыхъ частицъ, или формъ, на которыя разбивалась $\sigma\phi\alpha\iota\epsilon\alpha$ ($\alpha\iota\omega\tau\alpha$ атомистовъ).

Такъ какъ съ геометрической точки зрѣнія качество сводится на количество и форму, то частицы эти различаются только по величинѣ и фигурѣ. Онѣ образуютъ кубы, пирамиды (тетраэдры), октаэдры, икосаэдры, додекаэдры.

Но единство противѣдствуетъ дробленію частицъ въ безконечность, а потому послѣднія соединяются между собой по геометрическому сходству и образуютъ элементарныя тѣла: землю, огонь, воздухъ, воду и эфиръ.

Важнѣйшій элементъ есть огонь, составленный изъ тетраэдрическихъ частицъ. Будучи символомъ божественнаго начала въ природѣ, онъ сконченъ

²⁾ Эти яварія, предметъ пифагорейскаго обученія, назывались $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$, отсюда слово математика, которое въ первоначальномъ смыслѣ обнимаетъ всю сумму челоуическихъ познаній.

²⁾ Изъ $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\omega\varsigma$ и $\alpha\iota\omega\nu\alpha$.

трированъ въ центральномъ солнцѣ, центрѣ вселенной и мѣстопребываніи высшаго Божества (*ἑστία τοῦ παντός*); вокругъ него дышутся: 1) Уранъ, заключающій противоземеліе (*ἀντίχθονος*) и землю; 2) Космосъ, въ тѣсномъ смыслѣ, заключающій луну, солнце (?) и планеты; 3) Олимпъ съ неподвижными звѣздами. Принимая центральный огонь (который впрочемъ невидимъ, ибо земля постоянно вращается вокругъ него стороной противоположной той, на которой мы обитаемъ) и заставляя землю вращаться вокругъ этого центра, Пифагоръ этимъ конечно не устанавливаетъ гелиоцентризма, но все таки въ его ученіи мы имѣемъ какъ бы зародышъ этой системы. Этотъ намекъ на истину пифагорейцы поддерживали въ теченіи послѣднихъ вѣковъ, не успѣвъ однако привлечь на ее сторону большинства ученыхъ. Разстояніи, отдѣляющія небесныя сферы, пропорціональны числамъ, выражающимъ отношеніе между звуками и длинами звучащей струны; результирующіе вращенія сферъ вокругъ міровой оси являются божественная гармонія, понятію которую можетъ лишь музыкальный гений. Эта гармонія есть душа вселенной. Существа образуютъ восходящій рядъ, смотря по совершенству, съ какимъ они отражаютъ всеобщую гармонію. Элементарное существо, физическая точка, дышитъ, производитъ линію; линія при движеніи образуетъ плоскость, плоскость—тѣло; отъ него же постепенно происходитъ оупищеніе, чувство, мысль (эманатизмъ). Индивидуумъ смертенъ, но столько, по скольку онъ происходитъ отъ временнаго соединенія тѣлесныхъ элементовъ въ пропорціи, измѣняющейся въ опредѣленныхъ предѣлахъ. Разъ предѣлы эти превзойдены, пропорціональность нарушается и замѣняется постоянной борьбой элементовъ, болѣзнию, истощеніемъ и смертью. Тѣлесный сосудъ разбивается, но его идеальное содержимое не разрушено. Душа есть опредѣленное число, имѣющее свое мѣсто въ вѣчномъ порядкѣ вещей; она есть частица міровой души, искра божественнаго огня, вѣчная мысль божества. Какъ таковая, она бессмертна и смерть для нея есть переходъ къ низшему, или высшему бытію, или похожему на настоящую жизнь, смотря по тому, жила ли она для Бога, для міра, или же для самой себя (метемпсихозъ и Palingenesis).

Если пифагоризмъ, подобно Пармениду и Гераклиту, настаиваетъ исключительно на одномъ изъ элементовъ, составляющихъ явленіе и въ свою очередь отрицаетъ конкретную дѣйствительность ради идеи, то все таки онъ вноситъ въ греческую философію весьма важную концепцію для рѣшенія гераклито-элейской проблемы: что такое бываніе, что такое вѣчная перемена, о которой учитъ эфесскій философъ, и какъ примирить эту перемену съ постоянствомъ и неизмѣнностью матеріи, о которыхъ съ наименьшимъ авторитетомъ превозглашала элейская школа? Эта концепція пифагоризма для рѣшенія проблемы является въ его гипотезѣ монады, безконечно малыхъ частицъ, или физическихъ точекъ, составляющихъ матерію. Послѣдующія системы представляютъ попытки примирить элейскую и эфесскую школы при помощи физико-арифметической теоріи элементарныхъ единицъ. Между Парменидомъ, который отвергаетъ всякій фактъ даннаго въ опытѣ воз-

никновенія и уничтоженія вещей и Гераклитомъ, приносящимъ бытіе и его неизмѣнность въ жертву быванію (переменѣ) въ атомистической гипотезѣ, мы находимъ посредствующую середину, способную соединить эти двѣ противоположныя системы въ высшій синтезъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ—необходимый базисъ для рациональнаго объясненія *γένεσος* (происхожденія). Значитъ, при посредствѣ этой гипотезы мысль отказывается отъ взгляда на матерію, какъ на непрерывную массу, каждое мгновеніе измѣняющую свои существенныя свойства. Она дробитъ эту матерію на неизмѣнныя въ себѣ, но постоянно переменяющія свое относительное положеніе, частицы. Такимъ образомъ мы мыслимъ здѣсь и вѣчную перемену въ формахъ матеріи (тѣла), и пребываніе матеріи относительно ее сущности и свойствъ. Это есть ничто иное, какъ сведеніе всякой теоріи перемены къ переменѣ мѣста, или замѣна динамизма теоріей механизма.

Эмпедоклъ, Анаксагоръ и Демокритъ, представители этой теоріи, различаются между собой такъ же, какъ Гераклитъ, Пифагоръ и Анаксимандръ, ибо первый кладетъ въ основаніе своего ученія движеніе, второй—идею (*νοῦς*), третій—матерію.

§ 10.

Эмпедоклъ.

Эмпедоклъ ¹⁾, родомъ изъ сицилійскаго города Агригента, благодаря своему медицинскому знанію и совершаемымъ исцѣленіямъ, благодаря величійшю, которымъ онъ любилъ себя окружать, слылъ чудотворцемъ и сыномъ Неба; онъ былъ авторомъ обширной философской поэмы, но отрывкамъ которой мы можемъ поставить его посредникомъ между элейской и іонійской школой. Отвергая гераклитово бываніе, онъ примыкаетъ къ элейской школѣ, но въ признаніи реальности движенія онъ приближается къ іонійской. Матерія неизмѣнна по своей сущности, но тѣла безпрестанно измѣняются; ихъ составные элементы соединяются и разъединяются въ различныхъ порядкахъ. Невозможимо, говоритъ Эмпедоклъ, какъ огонь самъ по себѣ могъ бы стать воздухомъ, воздухъ водою и такъ далѣе; но, выходя изъ понятнаго, что эти элементы, комбинируясь на тысячу ладовъ, производятъ безконечное разнообразіе тѣлъ. Нужно, следовательно, отказаться отъ идеи единства элементовъ, надо перестать производить воздухъ изъ эфира, воду изъ воз-

¹⁾ Sext. Empir., Adv. Math., VII, 123—Simplicius, In Phys., f. 24, f. 76.—Plutarchus, De plac. phil.—Aristote (Mét., Phys. et Psychologie) etc.—Fragments d'Empédocle recueillis par Amédée Peyron (Leipzig, 1810), S. Karsten (Reliquiae phil. vet. gr., vol. II, Amst., 1836), Th. Bergk (Leipzig, 1843), H. Stein (Bonn, 1852), Mullach (p. 1 ss.) Ritter et Preller (p. 105).

духа, землю из воды; необходимо рассматривать эти четыре элемента, как одинаково первичные.

Движение, которым одарены четыре элемента (*στοιχεῖα*), принадлежит имъ какъ свойство, или же они получили его отъ особаго начала, отъ днѣшей силы? Трудно выдѣлить мнѣніе философа изъ его поэтической фантастики, преисполненной образами и противорѣчiami. Изъ поэмы Эмпедокла можно, кажется, вывести лишь то, что онъ не признаетъ болѣе тидеизма, вѣрности движения и первоначальной жизненности матеріи въ томъ же смѣслѣ, какъ іонійскіе физики. Движеніе онъ объясняетъ посредствомъ не материальныхъ, или, лучше сказать, посредствомъ двухъ различныхъ не материальныхъ началъ, изъ которыхъ одно сближаетъ, другое отдаляетъ элементы другъ отъ друга: Любовь (*φιλία, φιλότης, στέρη*) или начало соединенія и Раздоръ (*νεῖκος, ἔρις, εὐρος*) или начало разъединенія. *) Эти два движущія начала, которыя поэтъ изображаетъ въ видѣ двухъ враждебныхъ другъ другу божествъ, властвуютъ попеременно надъ элементами. Въ началѣ Любви объединяла элементы и составила изъ нихъ одно только сферическое тѣло (*σφαῖρα*). Затѣмъ явился Раздоръ и раздѣлилъ ихъ; въ результатъ получились: земля, океанъ, атмосфера, небесный эфиръ и вѣтры. За этимъ періодомъ первоначальнаго творенія, которое есть дѣло Раздора, слѣдовала эпоха борьбы между Раздоромъ и Любьюю; въ эту эпоху произошли растенія, люди и животныя. Раздоръ, разъединяя элементы, указалъ каждому классу существъ мѣсто, удобное для обитанія, но онъ былъ не въ состояніи образовать самые организмы, которые представляютъ смѣсь четырехъ элементовъ; слѣдовательно, они суть созданія единачаго начала, плодъ любви, противопоставляющей исключительному господству Раздора. Хотя и по настоящее время эти оба принципа находятся еще между собой въ борьбѣ, но все-таки Любовь кончитъ побѣдой и четыре области вселенной, теперь еще разъединенныя, въ послѣдній день снова сближаются въ новый хаосъ. Эта смѣна періодовъ соединенія и раздѣленія элементовъ представляетъ фатальную необходимость и будетъ продолжаться изъ вѣка въ вѣкъ. Отнявъ у днѣшей воззрѣній ихъ еще густую миеологическую оболочку, мы находимъ въ ней ту же метафизическую идею, которую констатировали у Анаксамандра и Гераклита (*ἀπείρο πάθος*).

Подобно Гераклиту, Эмпедоклъ особенно останавливается надъ вопросомъ о человѣкѣ, а въ особенности о душѣ. Онъ первый изъ древнихъ философовъ обратилъ серьезное вниманіе на опущеніе. Какъ и Гераклитъ, онъ пошлѣднему отождествляетъ душу съ огнемъ. Раздоръ отдѣляетъ душу отъ *σφαῖρας*, и въ началѣ была смѣшана со всѣми существами. Какъ и все прочее, она въ концѣ концовъ возвратится въ мѣсто своего происхожденія.

Въ новейшей философіи повѣтрі эти обозначаются словами: притяженіе и отталкиваніе. Космогонія Эмпедокла есть зародокъ космогоніи Эммануила Канта.

денія. Жизнь есть искупленіе души за ея паденіе. Постепенно переходя черезъ растеніе, животное, человѣка, душа прогрессивно возвышается и путемъ умиротворенности, воздержанія и поста, она, наконецъ, становится доступной соединенію съ божествомъ. Размнженіе человѣческаго рода есть зло, ибо имъ уныковѣивается настоящее положеніе вещей и замедляется возвращеніе ихъ къ первоначальному единству. *) Человѣкъ есть подобіе *σφαῖρας*. Всѣ четыре основныя элемента соединены въ немъ: плотныя части его тѣла представляютъ элементъ земли; его жидкія части суть вода; повлдухъ итнѣется въ жизненномъ дыханіи, огонь въ духѣ. Человѣку причастны также и начала любви и вражды. Интеллектуальное превосходство человѣка происходитъ отъ этой концентрации въ его лицѣ всѣхъ космическихъ элементовъ. Онъ познаетъ все, потому что онъ есть все; познаетъ твердые элементы, потому что онъ самъ земля, жидкіе, потому что онъ—вода и такъ далѣе. Въ этомъ мы видимъ теорію, или лучше сказать, попытку на установкѣ теоріи опущенія, которую можно назвать гомеопатической, въ противоположность аллопатизму Анаксара. Послѣдній производнтъ опущенія отъ столкновенія противоположностей; по мнѣнію же Эмпедокла опущеніе есть результатъ соприкосновенія однороднаго. Мѣсто опущенія души есть кровь, въ которой четыре элемента соединяются наитѣснѣйшимъ образомъ. Доказательствомъ такому соединенію служатъ то, что, лишивъ тѣло всей его крови, мы отнимаемъ у него опущеніе, сознание, жизнь, словомъ душу. Здоровье человѣка зависитъ отъ состава его крови. Если кровь нормальнаго состава (*μέσθ χράσις*), то и тѣло здорово; кровь предметъ священнѣйшій и не должна служить въ пищу. Эти воззрѣнія, напоминающія разомъ и египетскія ученія, и Моисея, и Будды, и Зороастра, можно удободить контурамъ новейшей фізіологіи, рисующимся на отдаленномъ горизонтѣ.

Какъ теологъ, Эмпедоклъ прикрываетъ свой натурализмъ традиціонными миеологическими формами. Онъ обоготворяетъ— конечно только на словахъ, но не на самомъ дѣлѣ, какъ то дѣлаютъ народныя вѣрованія—четыре элемента, носящіе у него имена Кипитера, Юноны, Оркуса, Несты и два днѣгающія начала: Любовь и Вражду. Но рядомъ съ этимъ теологическимъ анимизмомъ и этимъ натурализованнымъ политеизмомъ, у Эмпедокла встрѣчается элейскій монизмъ и тенденція свести элементы и начала къ высшему единству, которое однако только и есть истинное божество. Это начало началъ и есть Любовь; четыре элемента суть только ея дѣйствующіе

*) См. философъ Шопенгауера § 67. Въ обоихъ направленіяхъ мы находимъ идею буддизма, что небытіе лучше бытія и что мушжанія суть аступленіе за завязку существованія, которая бросилась въ этотъ міръ. Анаксамандръ, говоря о смерти, какъ объ искупленіи, согласенъ съ Платономъ, превращающимъ чувственный міръ въ наземно желавшій возвращенія въ сферу чистой идеи и Платономъ изъ города Липополи, стидишимъ собственнаго тѣла въ способъ рожденія своего—свѣтъ. Религіозныя идеи паденія, первоначальнаго грѣха и искупленія обща арійской Европѣ, какъ и арійской Азіи.

пий силы, и сама вражда есть только необходимая ей помощница: Любь есть божество невыразимое, невидимое, безтелесное, которое облетает мир на крыльях мысли. *)

Всё эти идеи, уже отчасти очищенные от их мистической оболочки, мы находим и в системе Анаксагора, который к материальному началу древней ионийской школы и к думавшей силе Эмпедокла прибавил важное начало, предусмотренное его эфесскими и итальянскими предшественниками, именно Разум.

§ 11.

Анаксагор.

Анаксагор *) родом из ионийского города Клазомена, происходил от знатной фамилии; около 460 года, отъ, кажется, эмигрировал в Афины, и тут-то, в новом интеллектуальном центре Греции, он в продолжении 30 лет обращал на себя всеобщее внимание. Тесная его связь с Периклом, Еврипидом, Протагором и глубокою прелестью, которое он питал к официальной религии, заставили его под конец жизни удалиться в Ламиску, где он и умер около 429 года; подобно большинству великих древних физиков, он оставил послѣ себя сочинение „περί φυσικός“, от которого до нас дошли только некоторые отрывки.

В двух существенных пунктах Анаксагор несогласен с Гераклитом:

1) Динамизму он противопоставляет механическую космогонию.

2) На место гилеонического монизма он ставит дуализм, а именно: косную и неразумную субстанцию и разумное начало, как причину движения.

I. Материалы космогонии. Материя не сводится к одному элементу, к однородной субстанции (воду, воздух или огню), которая способна превращаться в другие субстанции. Не понятие, как одна субстанция могла бы переходить в другую; следовательно, существует множество первоначальных элементов; есть не четыре только, как учил Эмпедокл, а бесконечное число субстанций. Эти смена вещей (σπέρματα) существуют

в несметном количестве и бесконечно малы (σπέρματα ἄπειρα καὶ πλεον καὶ σμικρότατα; они не сотворены, неразрушимы, вечно неизменны в своей сущности).

Сумма этих первых начал всегда одна и та же: ничто из них не может погибнуть, ничто к ним вновь не может явиться (πάντα ἄα ἀεί... ἀεί πάντα οὐδὲν ἄλᾳστον ἐστὶν οὔτε πλεόν). Они не меняют ни своего качества, ни своей величины, для них нет ни перемѣн, ни разрушения. Идея о порождении и смерти, как ее обыкновенно понимают, совершенно чужда. Ничто не рождается ex nihilo (изъ ничего), ничто не погибает; вещи образуются чрезъ скопление предсуществующихъ сѣмянъ и исчезаютъ вследствие ихъ разъединения, при чемъ сѣмена эти продолжают существовать. Такимъ образомъ вѣсто порождения поставлено соединеніе, вѣсто смерти—разъединеніе. Нетъ другой перемѣн, кроме перемѣнъ мѣста и группировки, но это только внѣшній метаморфозъ, движение. Идея объ измѣненіи сущности или трансубстанціи противорѣчна сама въ себѣ.

2). Действующая и конечная причина космогонии. По учению Анаксагора творящее и разрушающее движение вещей не есть первоначальное, вѣчное, исходящее изъ самой природы элементовъ. Сами элементы косны и неспособны къ движению. Следовательно, ихъ недостаточно еще для объясненія движения въ мирѣ и порядка, въ немъ царствующаго. Чтобы объяснить космосъ, нужно признать кромѣ материальныхъ элементовъ, косныхъ и неразумныхъ, начало, обладающее силой и разумомъ (νοῦς). Это первоначало абсолютно просто и однородно, оно не смѣшивается съ другими элементами, но вѣчно отъ нихъ отличается. Межъ тѣмъ какъ послѣдніе пассивны, но одарены совершенно свободной и произвольной активностью, (αὐτοκρατής), которая есть источникъ всякаго движенья и жизни въ мирѣ. У низшихъ элементовъ нетъ сознания; духъ есть создатель всего, прошедшаго, настоящаго и будущаго. Онъ все устроилъ и организовалъ, онъ вѣчный распорядитель міра и болѣе могущественъ, чѣмъ всѣ элементы, вѣстѣ взятыя.

Космогонія. Въ началѣ косные и неразумные элементы были безпорядочно смѣшаны между собой (σμῶν πάντα). Въ этомъ первоначальномъ хаосѣ (μῦμα) все было во всемъ: золото, серебро, воздухъ, эфиръ, все то, что теперь раздѣльно, образовало тогда безразличную и неподвижную массу. Одна только разумная субстанція жила отдѣльно. Приблизившись къ хаосу, духъ разрушилъ хаосъ и сотворилъ космосъ (ἐβα νόος ἐλθὼν πάντα διεκσμήσε). Сѣмена, приведенныя въ движение духомъ, отдѣлились другъ отъ

*) Mullach, p. 12, V. 395:

... Φέρν ἱερὴ καὶ ἀθέωτος; ἐπλετο μοῦνον
φρονέειν κόσμον ὅπαντα κατασκευάσει θεός.

*) Ari. tote, Mét., I, 3; passi m.—Simplicius, In Phys., f. 33, 34, 35, 38.—Diog. Laërce.—Fragments recueillis par. Schaubach (Leipzig, 1827), Schorn (Boon, 1829), Mullach (p. 243 ss), Ritter et Ireller (p. 25 ss) Zévolt, Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore. Paris, 1848.

*) Simplicius, In Phys., 34: Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπολλύεσθαι οὐ ἐρῶδες, νοῦλλον οὐ ἐλλήγεος οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεσθαι οὐδὲ ἀπολλύεσθαι, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμιγέσθαι τε καὶ διακρίνεσθαι καὶ οὕτως ἀν' ἐρῶδες καλεῖσθαι τὸ τε γίνεσθαι συμμιγέσθαι, καὶ τὸ ἀπολλύεσθαι διακρίνεσθαι.

друга и вновь соединялись, сообразно своему внутреннему сродству. Съ того пункта, гдѣ движеніе проникло въ хаосъ, круговоротъ жизни (*bios*) распространился послѣдовательно спирально по всѣмъ частямъ міра; этотъ круговоротъ продолжается еще и по настоящее время, но такъ указываетъ колесо-вращеніе неба; онъ будетъ продолжаться и впредь до совершеннаго изчезновенія міра. Наша земля представляетъ собою цилиндрическое тѣло, состоящее изъ наиболее тяжелыхъ сѣмянъ, устремленныхъ творческимъ толчкомъ въ направленію къ центру міра. На этомъ плотномъ ядрѣ осѣли болѣе легкія тѣла, образующія воду; выше воздушныя сѣмена образовали атмосферу; наконецъ, въ небесной сферѣ соединились тончайшіе элементы, составляющіе огненный эфиръ. Разбѣдивъ во второй разъ элементы, творческое движеніе выдѣлило изъ земли разныя плотныя тѣла, минералы и т. д. которые ее составляютъ, а изъ воды разнообразныя животныя. Подобное разложеніе элементовъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока нашъ міръ не получилъ своего нынѣшняго облика. Звѣзды суть плотныя массы, оторванныя отъ земли вращательнымъ движеніемъ, которому подлежала сначала земля выскѣ со всей вселенной; вслѣдствіе соприсоисноненія съ небеснымъ эфиромъ звѣзды раскалились. Солнце есть огненная масса (*ἡλιος διαίτης*). На луиѣ есть горы и долины; свой свѣтъ она заимствуетъ отъ солнца.

Если мы только что изложенныхъ воззрѣній мы съ одной стороны находили какъ бы предчувствіе космогоническихъ теорій Буффона, Канта и Лапласа, то съ другой стороны въ ученіи Анаксагора есть зародыши сравнительной физиологій, ибо онъ первый указываетъ на принципъ непрерывности существъ и на единство направленія въ разнообразіи животныхъ и растительныхъ типовъ. Что бы тамъ не говорили, но онъ такъ мало еще спиритуалистъ въ картезіанскомъ смыслѣ, что на животное и даже на растеніе онъ смотритъ какъ на причастныхъ воуу. Если человекъ выше остальныхъ животныхъ въ интеллектуальномъ отношеніи, то онъ, по мнѣнію Анаксагора, обязанъ этимъ совершенству тѣхъ органовъ, которые онъ можетъ отдать въ распоряженіе духа. Все живущее, безъ исключенія, причастно духу.

Какимъ образомъ живущія существа причастны духу? Существуетъ ли разумное начало Анаксагора въ этихъ существъ? Не есть ли оно только сумма всего разума, воли и движущей силы, отъ которой вообще происходитъ движеніе? Съ одной стороны, воу Анаксагора, знающій всѣ вещи, прошедшія, настоящія и будущія, еще прежде, чѣмъ матерія была организована; никимъ образомъ не походить на субстанцію Спинозы или на дѣйствующую идею Гегеля; ибо субстанція Спинозы и идея Гегеля познаютъ вещи только посредствомъ человѣческаго мозга, т. е., при посредствѣ предварительно организованной матеріи. Но ученіе же Анаксагора, воу дѣйствуетъ свободно, сознавая свои дѣйствія; фатумъ (*εἰμαρμένη*) для Анаксагора лишь пустое слово: при этомъ и самый терминъ, употребляемый имъ для обозначенія движущаго начала, значитъ чувство, нахлѣденіе. Повидимому Анаксагоръ понимаетъ подъ нимъ трансцендентное существо, независимое

отъ другихъ и дѣйствующее на нихъ совершенно механическимъ образомъ. Онъ повидимому не считаетъ это существо разумнымъ, въ истинномъ значеніи этого слова, но видитъ въ нихъ автоматовъ, которые кажутся только разумными, не будучи таковыми въ дѣйствительности. Но въ чинихъ мбетахъ онъ говоритъ о присутствіи воуа въ живущихъ существахъ языкомъ полного нантенста. Ясно такиахъ обраахъ, что для мыслителей этой отдаленной эпохи не существовало вопросовъ о трансцендентности и имманентности, о разумѣ сознающемъ и не сознающемъ, о личности и безличности; и какъ Гераклитъ могъ говорить о первоначальной Субстанціи и о иѣчной перемѣнѣ, точно также и Анаксагоръ заразъ утверждалъ и трансцендентность и постоянство воуа, нисколько не сомнѣваясь, что онъ этимъ противорѣчить себѣ.

Мы кромѣ того выскажемся и относительно вопроса: есть ли воу Анаксагора субстанція, только менѣе вещественная, чѣмъ другія, или же оно совершенно нематеріальное существо. Съ одной стороны несомнѣнно, что всѣ атрибуты воуа походить по всѣхъ отношеніяхъ на атрибуты духа а спиритуалистовъ, и, повидимому, у этого духа общее съ матеріей есть одно только существованіе. Но съ другой стороны разниа между воуомъ и матеріальными субстанціями состоитъ какъ бы только въ степени: въ самомъ дѣлѣ, воу есть только тончайшая и легчайшая изъ вещей (*λεϊτότατον τῶντων ὑφιστατόν*), стало быть, онъ только высшая матерія и между нимъ и матеріей не существуетъ того полного контраста, какой существуетъ между духомъ и матеріей въ спиритуализмѣ и матеріей. Вообще идея спиритуализма еще такъ мало выяснена у Анаксагора, ей такъ трудно освободиться отъ матеріализма физиковъ, что Архелай, ученикъ его, смотритъ на воу, какъ на высшее утонченіе матеріи; съ другой же стороны онъ такъ несерьезно относится къ разуму еа первоначальнаго двигателя и къ идѣ окончанія, что Аристотель былъ совершенно въ правѣ поставить Архелая въ упрекъ то, что онъ воспользовался имъ, какъ перекою, для приведенія смертной матеріи въ движеніе, обходясь безъ этого разума и прибѣгая къ физическимъ и механическимъ причинамъ, какъ только разумъ сослужилъ ему службу и началъ творческое движеніе а).

Тѣмъ не менѣе Анаксагоръ на столько далеко зашелъ въ область спиритуализма, что вызвалъ этимъ реакцію со стороны іонійской физики, которая, благодаря своему противодѣйствию, и сдѣлалась совершенно матеріальною.

§ 12.

Диогенъ изъ Аполлоніи, Архелай, Левкиппъ, Демокритъ.

1) Диогенъ изъ Аполлоніи а) отрицаетъ какъ существованіе множества элементовъ, такъ и дуализмъ отдѣльнаго существованія неразумной матеріи и

*) Aristote, Mét., I, 4, 7. Cf. Platon, Phédon, p. 98 B.

а. Simplicius, In Phys., 32, 33.—D. L., IX.—Mullach p. 262 ss.

нематериального разума. Как ученик Анаксимена, он признает существование одного только первоначального элемента, воздуха—источника жизни в природе и основу всех вещей. По его мнению дух, считаемый Анаксименом за нечто совершенно самостоятельное, находится в такой зависимости от воздуха, что прекращает свое существование в человеческом организме тотчас же, как скоро для человека делается невозможным дыхание. Следовательно, не дух, т. е. не мысль есть источник происхождения воздуха, а напротив дух обаян свойм бытием воздуху. Без воздуха нет жизни, нет сознания, нет духа, а следовательно, воздуху т. е. материи является единственным началом всего. Дух не есть особая субстанция, а один из атрибутов воздуха. Очевидно, говорит Диоген, что начало, признаваемое нами, есть нечто великое и могучее, бессмертное и преисполненное разума (*μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀθάνατον καὶ δυνάμενον καὶ πολλὰ εἶδος*). Для этого физика, стоящего по своим воззрениям весьма близка к Мелиссу и к элеатам, дуализм является отрицанием основного начала науки (*ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα*). Я думаю, говорит он далее, что всесущствующее тождественно с собой, и для меня это очевидно. И в самом деле, какими образом предполагаемые элементы, земля, вода, воздух и проч., могли бы соединиться между собою, если бы в сущности не составляли чего то единого? Каким образом могли бы они помогать, или вредить друг другу? Каким образом могла бы земля производить растение, а растение—животных? Признаем, следовательно, за одно с древними физиками, что все вещи происходят из одной и той же субстанции и что все они предназначены превратиться в оную *).

2) Архелай **)—Архелай, по одним родом из Афин, а по другим—из Милета, ученик Анаксагора, принимает кз его атомизму, но восстает против дуалистического толкования анаксагоровой системы. Nous, по его мнению, представляет особую вещь столько же, сколько и вода, и золото и железо; он отличается от этих субстанций так же, как и он сам друг от друга. Золото не одно и то же с железом, но как золото, так и железо имеют то общее между собою, что оба они материя. Так точно и дух, не будучи ни золотом, ни железом, представляет собою, тем не менее, матерью; он является самым тонким, самым легким, неосозаемым существом, причем однако он не есть нечто простое. Субстанция не составная есть субстанция, не имьющая никаких составных частей, следовательно, вовсе не существующая субстанция. Значит материя и субстанция синонимы.

3) Атомисты—такое в общих чертах и учение Левкиппа, а также и ученика его Демокрита, родившагося в Абдере во Фракии и являющегося наиболее учеником из ионийских физиков и главой материалистиче-

ской *) школы, как древней, так и новой (420 до р. Хр). Многочисленные сочинения этого последнего затеряны и до нас дошли только несколько важных отрывков из них; а потому по недостатку в непосредственных источниках нам приходится довольствоваться поэмою Лукреция, где изложено атомистическое учение.

Воззрения Анаксимена, Диогена, Анаксагора относительно природы и внутренней организации материи отличаются какою то неопределенностью, которой мы уже не находим у Демокрита **) Вместе с Диогеном и Анаксименом он признает однородность всех тел, но подобно Анаксагору он представляет себе эту однородную индифферентную саму по себе материю, как бы раздвоенную на безконечное число безконечно малых ***) частичек, которые своим сочетанием и раздельным обуславливают образование и разрушение вещей. Число этих частичек безконечно, он недвояким (ἀτρεῖς), но при этом не суть математической точки, ибо вещь, не имьющая протяжения, есть ничто. Тождественности по химическому свойству (τὸ ὅμοιον ἐν), он отличается друг от друга величиною (μέγεθος) и формою (σχήμα). Частички эти одарены свойствами вечного движения; свойство это он не полагает что transcendentalного nous, но обладают им в силу своей сущности и внутренней природы. Сила приводящая их в движение, действует роковым образом (*καθ' ἀναγκήν, ὑπ' ἀνάγκης*) т. е., по судьбе, по необходимости, а не по намерению (vouς) и не ради конечной цели, (τέλος), как по видимому думает Анаксагор. Но, отрицая совершенно телеологию, Демокрит вместе с тем не признает и случая, хотя употребляет иногда слово τύχη в смысле необходимости (ἀνάγκη). По его мнению, слово: случай, выражает только невежество людей относительно настоящих причин явлений. В природе ничего не совершается без причины, напротив все имеет свое основание и необходимость. *)

Элеаты отрицали существование пустого пространства, а следовательно, тем самым не признавали и движения. Допуская же движение, мы тем самым признаем и пустое пространство (τὸ κενόν). Без пустого пространства не мыслимы атомы, не мыслимо движение; материя представляла бы собою в таком случае громадную индифферентную и неподвижную массу. Без пустого пространства атомы не различались бы даже друг от друга т. е.

*) Мы говорим материалистической, а не атомистической. Атомизм действительно, если не по существу, то покрайней мере по названию исходит от Анаксагора и его теории *ὑπερβατα ἀπέρα καὶ κλέβος καὶ σμικρότητα*.

*) Aristote, Mét., I, 4. De cœlo III, 2. De anima I, 2—Sext Emp., Adv. math., VII, 135.—Diog. L., IX.—Lucrèce, De rerum natura—Clém. d'Alex., Stromates.—Mullach, p. 230 ss.—R. et P., p. 39 ss.

*) Stobæe, Eccl. phys., p. 160 Mullach, p. 365: Οὐδὲν ὑπερβα μᾶλλον γίνεται, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀέρας καὶ ὑπὸ ἀνάγκης.

*) Mullach, p. 264.

*) Diog. L., II.—Simpl., In Arist. Phys., f. 6.

не существовали бы. Пустое пространство, следовательно, является необходимым условием их бытия, а как условие, необходимое для движения, оно играет в дѣлѣ образования вещей роль, не менѣе важную, чѣмъ и наполняющее вещество (τὸ πᾶρος). Пустота является какъ бы вторымъ началомъ, присоединяющимся къ веществу материализма и вводящимъ въ систему Демокрита тотъ дуалистическій отъѣнокъ, отъ котораго не могли вполне отрывиться даже самыя монистическія философскія системы. Эту пустоту, о которой говоритъ Демокритъ, мы уже встрѣчали у Пифагора подъ именемъ «аѳаровъ»; ее же разумѣетъ Платонъ, Аристотель и Плотинъ подъ словомъ *κῆνεν*; ее же мы встрѣтимъ у Кампанеллы и Гегеля подъ именемъ *отрицанія*.

У Демокрита она является условиемъ движенія матеріи, у идеалистовъ же она будетъ условиемъ діалектическаго движенія мысли.

Вѣчное движеніе (*αἰώνιος κίνησις*) сообщаетъ атомамъ вихреобразное вращеніе (*βίσις*), въ результатъ котораго является ихъ сочетание сообразно ихъ вѣчному спротиву, т. е. сообразно величинѣ и формѣ; ибо, будучи съ химической точки зрѣнія тождественными, они взаимно не притягиваются и не отталкиваются. При естественномъ паденіи атомовъ сверху внизъ болѣе тяжелые изъ нихъ осѣдаютъ въ самой глубинѣ пространства, а болѣе легкіе образуютъ воздухъ. Между ними есть такіе, поверхности которыхъ представляютъ неровности, выступы, углы и крючки; такіе атомы, соединяясь другъ съ другомъ, образуютъ субстанціи кислаго или горькаго вкуса, между тѣмъ какъ атомы, обладающіе гладкою поверхностью, идутъ на образованіе субстанцій, пріятно дѣйствующихъ на чувства. Душа состоитъ изъ самыхъ скользкихъ, самыхъ гладкихъ, а следовательно, и самыхъ подвижныхъ атомовъ. Атомы, составляющіе душу, не чувствительны, когда разсѣдены или когда соединены въ небольшомъ количествѣ; но, соединясь въ большія массы, они приобретаютъ способность чувствовать. Они распространены во всемъ тѣлѣ, но концентрируются въ болѣешемъ количествѣ въ органахъ чувствъ, гдѣ происходитъ ошущеніе, въ мозгу, гдѣ возникаетъ мысль, а также въ сердцѣ, гдѣ зарождаются аффекты, въ печени, гдѣ являются пожеланія. Ошущеніе и пожеланія объясняются истеченіями или изліяніями (*ἀπορροαί*), исходящими изъ всякаго тѣла и проникающими въ наши органы, гдѣ они вызываютъ ошущенія—и въ мозгу гдѣ они порождаютъ идеи или образы вещей (*εἰδολα*).

Ошущеніе является единственнымъ источникомъ познанія и нѣтъ ничего въ мысляхъ, что прежде не прошло бы черезъ чувства. Въ мысляхъ нашихъ выражаются наши впечатлѣнія т. е. тѣ отношенія, какія существуютъ между нами и внѣшнимъ миромъ; однако впечатлѣнія не воспроизводятъ непосредственно самыхъ предметовъ, сущность которыхъ намъ недоступна. Мы сознаемъ себя только до тѣхъ поръ, пока атомы, составляющіе душу, находятся сполна въ нашемъ тѣлѣ; сонъ и сопровождающее его бессознательное состояніе наступаетъ тогда, когда извѣстное число этихъ атомовъ ускользаетъ изъ тѣла; когда же почти всѣ они выходятъ изъ тѣла и когда тогда

ко небольшое число ихъ остается, то наступаетъ кажущаяся смерть; наконецъ, умираемъ мы тогда, когда всѣ психическіе атомы разомъ выдѣляются изъ тѣла. Смерть не можетъ разрушить эти атомы, ибо атомы, будучи недѣлимыми, по своей природѣ не разрушимы; смерть же уничтожаетъ только временную ихъ связь съ тѣломъ, а следовательно, и ту индивидуальность, которая возникаетъ изъ этой связи. Такъ какъ чувство не присуще атомамъ въ отдаленности и такъ какъ оно является послѣдствіемъ ихъ скопленія въ мозгу и въ другихъ органахъ, то и смерть уничтожаетъ чувство, а съ нимъ и самую личность.

Боги суть существа, организованныя гораздо совершеннѣе, чѣмъ люди, но бессмертіе ихъ не абсолютно. Состоя, какъ и люди, изъ атомовъ, они въ концѣ концовъ также подчиняются общему закону, хотя жизнь ихъ и гораздо продолжительнѣе человѣческой. Въ вѣчной вселенной нѣтъ ни для кого абсолютной припильгн. Такъ какъ боги могущественнѣе и разумнѣе насъ, то мы и должны почитать ихъ. Мы можемъ допускать возможность сношеній съ ними, напримѣръ въ снахъ, но мы должны, по отношенію къ нимъ, отрѣшиться отъ всякаго суевѣрнаго страха—и не забывать, что надъ этими существами, какъ бы могущественны они не были, есть нѣчто болѣе могущественное, а именно: это судьба, царящая надъ всѣми вещами, это вѣрховный, безличный и безпристрастный законъ, управляющій небомъ и землею. Законъ этотъ, которому природа подчинила существа, должно уважать болѣе всего и этому уваженію, въ которомъ и состоитъ добродѣтель, слѣдуетъ приносить въ жертву всѣ другія соображенія. Подъ этимъ условіемъ только и возможно счастье. *)

Атомистическій матеріализмъ выпадаетъ въ скептицизмъ у Протагора изъ Абдеры подобно тому, какъ и философія Гераклита выпадаетъ въ нѣтъ у Кратила, а ученіе элеатов—у Горгия; кризисъ этотъ является весьма благоудѣльнымъ по своимъ послѣдствіямъ для греческой философіи. Всѣдлѣствіи критики средствъ, которыми она располагала для пріобрѣтенія истины, потерявши на время вѣру въ нее, она, наконецъ, встаки вышла изъ этого кризиса, дѣйствительно укрьпленная и возведенная, сознавая сама себя и обогащенная познаніемъ цѣлаго особаго міра, долотѣ мало изслѣдованнаго, а именно міра интеллектуальнаго и нравственнаго.

*) Для аналогіи между Демокритомъ и абсолютнымъ позитивизмомъ см. Aristotle Phila., VII, 1, 27.

ВТОРОЙ ПЕРИОДЪ.

Эпоха критики или философия ума.

§ 13

Протагоръ.

Протагоръ, ¹⁾ соотечественникъ и другъ Демокрита, приобрѣлъ извѣстность, благодаря краснорѣчивымъ публичнымъ лекціямъ въ Сиріи и Африкѣ. Это уже былъ не философъ, а *сophistes*, т. е. профессоръ философіи, уроки котораго оплачивались. Примѣру его послѣдовали нѣсколько другихъ талантливыхъ людей и стали посвящать образованную публику въ философію, бывшую до того времени исключительнымъ достояніемъ тѣснаго круга людей, принадлежавшихъ къ школамъ; это были даровитые популяризаторы, которые вслѣдствіе эластичности своихъ нравственныхъ принциповъ и невѣрія въ политизмъ подъ именемъ софистовъ имѣли дурную репутацію, но которые, такъ же, какъ и гуманисты и энциклопедисты, принесли извѣстную долю пользы. Введя въ богатую образованую и скептическую молодежь, по цѣлоушій отвращеніе къ народу, горячо державшемуся за отечественную религію, Протагоръ, какъ и современники его Анаксаръ и Сократъ, подвергся большимъ опасностямъ со стороны фанатизма массы и лицемерія власти имущихъ. Онъ подвергся изгнанію, а сочиненія его были публично сожжены. (411) Поводомъ къ такому гоненію послужили сомнѣнія, высказанныя имъ на счетъ существованія боговъ въ его книгѣ *περί θεῶν*.

Скептицизмъ Протагора есть заключеніе силлогизма, бѣдную, послышку котораго составляетъ *καὶτα περὶ Γεραклита* и меньшую—сенсуализмъ Демокрита. Чувственный міръ находится въ состояніи вѣчнаго метаморфоза; слѣдовательно, чувства знакомятъ насъ только съ тѣмъ, что проходить, а не съ

тѣмъ, что постоянно, необходимо, всеобще. Слѣдовательно, для того, чтобы познать истину, намъ нужно обратиться къ другому источнику, который выше обманчивыхъ чувствъ, а именно къ мышленію, къ разуму. Но, по мнѣнію Демокрита, мышленіе является только продолженіемъ ощущенія, отъ котораго оно существенно не разнится. Но если ощущеніе измѣнчиво, невѣрно, обманчиво, и если оно является единственнымъ источникомъ нашего познанія, то изъ этого необходимо слѣдуетъ, что и всякое познаніе невѣрно. То единственное, что всякому извѣстно, есть только ощущеніе, а чего намъ не даетъ ощущеніе, то и не существуетъ для насъ; существуетъ для насъ только то, что мы чувствуемъ. Такъ какъ атомы Демокрита недоступны нашимъ чувствамъ, то они суть не болѣе, какъ гипотеза, соответствующая дѣйствительности; важное значеніе, какое онъ самъ ей придаетъ, есть только съ его стороны непослѣдовательность. То-же самое относится и къ сѣмъ намъ вещей Анаксарга, къ элементамъ Эмпедокла и къ началамъ вещей Милетской школы: всѣ эти теории суть гипотезы, не могущія быть доказанными. Для человѣка истинно только то, что онъ ощущаетъ, что онъ чувствуетъ, что онъ испытываетъ; а такъ какъ ощущенія у различныхъ индивидуумовъ не одинаковы, одинъ видитъ тамъ голубое, гдѣ другой—зеленое, одинъ тамъ большое, гдѣ другой—малое, то отсюда и слѣдуетъ, что существуетъ столько же истинъ, сколько и индивидуумовъ, что индивидуумъ есть мѣра истиннаго и ложнаго (*πάντων χρημάτων μέτρον ἀληθείας, τὸν μὲν ὅτιον ὡς ἐστι, τὸν δὲ οὐκ ὅτιον ὡς οὐκ ἐστιν* ²⁾), что нѣтъ всеобщихъ истинъ, началъ имѣющихъ силу для всѣхъ людей, или, по крайней мѣрѣ, нѣтъ вѣрнаго знака (критеріа), по которому мы могли бы признать какую либо метафизическую или нравственную истину за абсолютную. Индивидуумъ есть мѣрило и истины, и добра; одно и то же дѣйствіе полезно для одного и вредно для другого; для перваго оно хорошо, для втораго дурно. Практическая истина такъ же, какъ и теоретическая, суть вещи относительныя, дѣло вкуса, темперамента, воспитанія. Поэтому споры метафизиковъ суть занятіе праздное. Мы не можемъ ничого констатировать, кромѣ индивидуальнаго факта ощущенія; что же касается до первыхъ причинъ или условій факта, ускользающихъ отъ непосредственнаго ощущенія, то знаніе ихъ уже становится невозможнымъ.

Такъ пусть же человѣкъ занимается только тѣмъ, что ему дѣйствительно доступно, т. е. самимъ собою! Пусть онъ, отказавшись отъ безплодныхъ спекуляцій о первыхъ причинахъ, сосредоточитъ свои силы на одномъ важномъ вопросѣ объ условіяхъ счастья. Быть счастливымъ—значитъ, управлять собою и другими; управлять же собою, значитъ быть добродѣльнымъ, слѣдовательно, философія есть искусство, учащее добродѣтели. Чтобы управлять другими—въ такомъ обществѣ, гдѣ восхваляются красивую рѣчь и гдѣ всегда готовы формѣ принести въ жертву сущность, пуж-

¹⁾ Le Théétète de Platon.—Diog. L., IX.—Sext. Emp., Hupotyp., I, 217 Adv. mathem., VII.—Ritter et Preller, p. 132 ss. J. Geel, Historia critica sophistarum, qui Socratis aetate floruerunt, Traj. Bat., 1823.—Vitruvia, De Prot. vita et philosophia, Gron. 1853.—Valat, Essai historique sur les sophistes grecs (Investigateur, Paris, 1859);

²⁾ Diog. L., IX, 51'

но быть красноречивым, т. е. хорошо думать и хорошо говорить. Следовательно, философия есть искусство хорошо думать и хорошо говорить. Она состоит из следующих трех частей: практической морали, диалектики и ретирики.

Положения эти, где впервые проглядывает противоположность между объективным и субъективным, представляют собою преувеличение весьма важной истины, а именно: что явление не есть нечто внешнее по отношению к чувствующему и мыслящему субъекту, что оно также есть фактор в происхождении явления; что, одним словом, мысль, будь она измененное ощущение, или что нибудь иное, есть одно из начал вещей, одно из тех первоначальных условий явления, которых доискивается метафизика, что она есть начало, которое метафизика прозвала в *λόγος* Гераклита, в *πρωτορρείδες* и в *αἰὼς* Анаксагора. Мысль не только стремится к единству, но она и есть именно само объединяющее начало (*τὸ εἷς*), — то, что дает всякому явлению единство, міру. Мысль есть действительно *πάντων ὑψίστων μέτρον*, но так как она в этом смысле бессознательна в природе и сознает себя только в человеке, то совершенно справедливо сказать, что *πάντων ὑψίστων μέτρον ἄνθρωπος*.

Словом это, подобно речи *σαφὲς* Сократа составляет эпоху в истории древней философии. Оно открывает эпоху критики, разрушившей прошлое с тем, чтобы приготовить почву для новых, более твердых построений, ибо воздвигать их будет мысль уже на основании сознания самой себя.

Результаты критики Протагора и других софистов многочисленны и пагубнодействительны:

Критика эта разрушила умственные основы политеизма и притовила дорогу к религии Сократа, Платона и стоиков. Далее, она разрушила наивный догматизм фантазирующей спекуляции и принудила мышление отдавать себе отчет в своем механизме, в своих методах и законах; к этому отчету вынуждало уже само злоупотребление диалектикою и софизмом. Уже не одно столетие философия спекулировала, не отдавая себе отчета в природе и в формах силлогизма; она дѣлала наведения и выводы без исследования индуктивного и дедуктивного процесса, удовлетворяясь в этом отношении иллюзиям живых существ, которые смотрят и слушают без малейшего понятия о механизме зрения и слуха. Самым насильем над мыслью софистика подавала ей поводъ сознать и анализировать свои законы и тем самым положила начало научной логикѣ, систематизации которой составила славу Аристотелю. Вместе с этим началом, она создала и науку о языке, составляющую неизбежную оболочку мысли: грамматикѣ, синтаксису, филологии во обширном смысле слова. Придавая высокое значение формѣ мысли и искусству в употреблении слова, софистика развивала гибкость греческого языка и выработала изъ него тот изумительный органъ мышления, которому мы удивляемся в диалогах Платона.

Заблуждение Протагора и софистов, проповѣдовавших субъективизм, заключалось в том, что они подъ словомъ человекъ разумѣли не человека, вообще, но индивидуумъ, не человеческій разумъ, но разумъ того или другаго лица, и тѣмъ допустили, что есть столько же міровъ истины и заблуждений, сколько отдѣльных лицъ. Протагоръ вмѣстѣ съ большинствомъ греческихъ софистовъ преувеличиваетъ 1) физиологическіе и умственные различія въ индивидуумахъ, 2) ошибки ощущенія. Онъ не зналъ того, на что послѣ указано было наукою, именно не зналъ того, что ученый возможно поправляетъ взаимно данныя чувственного воспріятія, а потому, слѣдующаго предвзвѣтому мнѣнію, онъ пришелъ къ отрицанію объективнаго критерія истины. Онъ не признавалъ общечеловѣческаго разума и его тождества во всѣхъ индивидуумахъ. Люди помѣшали ему видѣть Человека.

Въ этомъ важномъ пунктѣ философія его была исправлена Сократомъ.

§ 14.

Сократъ.

Сократъ, ¹⁾ родомъ изъ Афинъ (469—399), былъ сначала, подобно отцу своему, ваятелемъ, но потомъ, подъ вліяніемъ уроковъ софистовъ, онъ увлекся философіею и посвятилъ себя воспитанію и образованію юношества. Несмотря на свое безобразіе, которое для всякаго другаго явилось-бы непреодолимымъ препятствіемъ къ пріобрѣтенію симпатій Афинянъ, онъ имѣлъ чарующее вліяніе на своихъ современниковъ, въ особенности на молодое поколѣніе. Его изящный, остроумный, вплоть аттической разговоръ, возвышенность его нравственныхъ воззрѣній, смѣлость его политическихъ сужденій — все въ немъ производило обаятельное вліяніе, увлекало; мученичество же его довело до высшей степени восторженное отношеніе къ нему его многочисленныхъ учениковъ. Хотя онъ и былъ противникомъ софистовъ, которыхъ каралъ за продажность, однако до поразительности походилъ на нихъ. Какъ и они, онъ былъ равнодушенъ къ метафизическимъ спекуляціямъ, — къ науцѣ о природѣ, которая цѣла на его мнѣнію къ атеизму, и къ математикѣ, въ которой онъ видѣлъ одні только безплодныя спекуляціи; какъ они, и, какъ истый афинянинъ, въ дѣлѣ воспитанія онъ ставилъ на первый планъ ученіе о человѣческой нравственности и объ обязанностяхъ гражданина; наконецъ, какъ и они, онъ думалъ, что формальное упражненіе ума гораздо важ-

¹⁾ Источники: Xénophon, Les choses mémorables de Socr. et Le Banquet — Platon, Apologie de Socrate; Phédon; Phédrus; Ménon; Théétète, etc. — Aristote, Mét., I, 6 et passim — Cicéron, Acad. I, 4, 15 et passim. — R. et P., p. 141 ss. — Fréret, Observation sur les causes de la condamnation de Socrate (Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres; T. 47-V).

ще его материального образования. Вот почему не без основания смѣшивали его съ софистами и ненавидѣли демократіи пада и на него. Аристофанъ первый началъ борьбу противъ этого новатора. Въ комедіи „Облака“ онъ осмѣиваетъ его и въ то же время выставляетъ его чловѣкомъ подозрительнымъ въ религіозномъ и политическомъ отношеніи. Послѣ паденія 30 тиранновъ, Сократъ былъ обвиненъ въ томъ, „что не вѣрять въ боговъ и провозглашаетъ на ихъ мѣсто другихъ и что во обще развращаетъ молодежь“ и приговоренъ къ принятію цикуты (399.)

Хотя до насъ и не дошло ни одного сочиненія Сократа, но о немъ мы знаемъ больше, чѣмъ о комъ либо изъ его предшественниковъ, благодаря тѣмъ описаніямъ, какія о немъ оставлены намъ двумя восторженно преданными ему учениками: Ксенофонтомъ и Платономъ. Впрочемъ, описанія эти далеко не сходны между собою во всѣхъ пунктахъ. Въ Меморabilia Сократъ является болѣе моралистомъ и аскетомъ естественной религіи, чѣмъ метафизикомъ; въ діалогахъ же Платона Сократъ представленъ проницательнымъ и глубокимъ мыслителемъ, равнымъ Гераклиту, Пармениду, Анаксатору. Контрастъ этотъ легко объясняется тѣмъ, что Ксенофонтъ описываетъ своего учителя съ той стороны, которая была доступна его пониманію; между тѣмъ Платонъ, философское міросозерцаніе котораго гораздо шире, чѣмъ у Сократа, преувеличиваетъ метафизическое значеніе его ученія и прикрываетъ именемъ Сократа свои собственные воззрѣнія. Къ счастью, кромѣ этихъ очень подробныхъ, но часто неточныхъ данныхъ со стороны двухъ его учениковъ, мы имѣемъ о немъ еще мнѣніе Аристотеля, которое хотя и кратко, но за то безпристрастно ²⁾.

Исходною точкою для философіи Сократа служитъ скептицизмъ Протагора и софистовъ. Онъ знаетъ только то, что онъ ничего не знаетъ; даѣе онъ убѣжденъ, что достовѣрность не возможна въ наукѣ о природѣ. Однако, относисъ скептически къ космологіи, онъ является инымъ на почвѣ нравственности. Онъ думаетъ, и въ этомъ-то заключается то положительное и новое начало, которымъ онъ обогатилъ мысль своего вѣка, онъ думаетъ, что въ мірѣ существуетъ только одинъ такой предметъ, который можно познать и притомъ познать до послѣднихъ оснований; предметъ этотъ указавъ ему въ изреченіи, начертанномъ въ Дельфійскомъ храмѣ „познай самого себя“, предметъ этотъ есть чловѣкъ. Мы не въ состояніи съ достовѣрностью разрѣшить вопросы: что такое міръ, каково его происхожденіе и каковъ конецъ; но мы можемъ знать, чѣмъ должны быть мы сами, въ чемъ заключается смыслъ и цѣль жизни, въ чемъ состоитъ высочайшее благо для души. Только одно знаніе серьезно и полезно, потому что одно оно возможно. Помимо нравственности нѣтъ настоящей философіи.

Считая чловѣка настоящимъ объектомъ науки, Сократъ, очевидно, не имѣетъ въ виду научной антропологіи, ли даже психологіи въ строгомъ смыслѣ слова. Чловѣкъ, о которомъ онъ трактуетъ, это душа, на сколько она есть мѣсто нравственныхъ идей. Но, если онъ не признаетъ другихъ наукъ, кромѣ этики, родоначальникомъ которой и является по мнѣнію Аристотеля, то все таки этика въ его глазахъ представляетъ собою истину точную, положительную, основанную на всеобщихъ началахъ. При поверхностномъ взглядѣ можетъ показаться, что Сократъ не пошелъ дальше точки зрѣнія Протагора и его основнаго положенія, что чловѣкъ есть міра всѣхъ вещей. Но теорія нравственности великаго софиста не можетъ быть названа наукою, ибо она не признаетъ всеобщихъ началъ. Чловѣкъ, который, по мнѣнію Протагора, является мірою всѣхъ вещей,—это индивидуумъ, а не природа вообще; это индивидуумъ въ его особенности, измѣнчивости, случайности, а не всеобщее, неизмѣнное и необходимое основаніе нравственнаго сознанія. Въ это основаніе, присущее природѣ всѣхъ людей, Протагоръ не вѣрять. Нравственные понятія, съ его точки зрѣнія, не имѣютъ абсолютнаго и объективнаго значенія: добро, справедливость находятся въ зависимости отъ индивидуальнаго воззрѣнія, которое и есть послѣдній судья для всего. Слѣдовательно, существуетъ столько же нравственныхъ началъ, сколько и индивидуумовъ; а это значитъ, что нравственности вовсе не существуетъ. Что вводило софистовъ въ заблужденіе, такъ это то различіе въ мнѣніяхъ, въ сужденіяхъ, въ чувствахъ, какое они находили у людей. Но различіе это только кажущееся и поверхностное. Нравственные идеи глубоко скрытены и какъ бы дремлютъ, подъ массою предразсудковъ, но стоить только ихъ освободить изъ подъ этого гнета при посредствѣ воспитанія, какъ тотчасъ же окажется, что у всѣхъ одинъ и тѣже идеи и стремленія къ добру, красотѣ, справедливости и истинѣ.

Слѣдовательно, заслугу Сократа составляетъ то, что онъ старался, по крайней мѣрѣ, въ области нравственности, отбѣлнить общее отъ частнаго, даѣе то, что онъ возвысился отъ индивидуальнаго до всеобщаго, что онъ доискался среди безконечнаго разнообразія людей до чловѣка единого и неизмѣннаго, среди разнообразнаго множества мнѣній, господствовавшихъ въ деморализованномъ вѣкѣ, до мнѣнія истиннаго и неизмѣннаго, до общечеловѣческой совѣсти, до закона, управляющаго умомъ ³⁾. И этимъ Сократъ сослужилъ службу не только нравственности, но также и метафизикѣ. Среди царствовавшей умственной анархіи онъ придалъ мышленію къ индукціи и къ опредѣленію и, придавая словамъ точный смыслъ, ⁴⁾ полагаетъ конецъ смѣшному понятій. Напр. пока понятіе Бога не было опредѣлено, до тѣхъ поръ можно было съ одинаковымъ правомъ доказывать, какъ теизмъ, такъ и атеизмъ:—теизмъ, если подѣ Бо-

²⁾ Mét., I, 6; XIII, 4.—Тор., I, 2.—Eth. Nic., passim.

³⁾ Κενὸς λόγος Гераклита.

⁴⁾ Aristotle, Mét., I, 6; XIII, 4, 8-9, 35. Тор., I, 12.

гомы понимали Провидение, одно и нераздельное, управляющее миром; — а именно, если имели в виду те антропоморфные существа, которыми греческие воображение населяло Олимп. Все заключалось в том, следовательно, чтобы условиться на счет значения терминов, а для этого нужно было точно определять их, в чем Сократ особенно отличался. Он безустанный занимался, говорить Ксенофонт⁵, «исследованіем и опредѣленіемъ того, что такое добро и зло, справедливость и несправедливость, мудрость и безуміе, храбрость и трусость, что такое государство, гражданство. Опредѣленія эти онъ не предлагалъ своимъ слушателямъ въ готовомъ видѣ; убѣжденный, прямо противоположно Протагору, въ томъ, что нравственныя идеи существуютъ въ глубинѣ всѣхъ душъ, что умъ всякаго чловѣка со собою кѣ по рожденію истинны и что обученіе вовсе не даетъ ему ничего такого, что бы было ему чуждо, а только будитъ, оплодотворяетъ, развиваетъ то, что въ немъ находится въ зачаточномъ состояніи, Сократъ довольствовался ролью духовнаго акушера и старался, чтобы слушатели его сами собою доходили до истинныхъ опредѣленій. Никогда не было лучшаго профессора, чѣмъ онъ. Онъ любилъ сравнивать свой методъ обученія съ ремесломъ своей матери⁶ и училъ на всякомъ публичномъ мѣстѣ, во время прогулокъ, въ мастерскихъ ремесленниковъ и художниковъ, словомъ, вездѣ, гдѣ только наталкивался на интеллигентную личность. Начавъ разговоръ по средству вопроса, часто пусто, онъ заговаривалъ съ тѣми, кого случай дѣлалъ его учениками, и начиналъ съ того, что предлажалъ предъ нихъ познанными, но потомъ путемъ цѣлаго ряда искусно поставленныхъ вопросовъ мало по малу доводилъ ихъ до сознанія, что знанія ихъ недостаточны или же, что знанія у нихъ вовсе нѣтъ; и продолжая такимъ образомъ свои разспросы все далѣе, онъ приводилъ ихъ къ настоящему знанію. Диалоги Платона даютъ намъ нѣкоторое понятіе о той знаменитой діалектикѣ, при посредствѣ которой Сократъ умѣлъ превращать въ лицо ученія претензіи своихъ собесѣдниковъ и которая получала наименованіе сократической ироніи.

Если Сократъ и старался ввести свѣтъ въ умы своихъ современниковъ, или онъ и старался довести ихъ до правильнаго мышленія и познанія истины, то вовсе не въ виду того, чтобы сдѣлать изъ нихъ ученыхъ, а съ тѣмъ, чтобы сдѣлать изъ нихъ счастливыхъ людей, полезныхъ гражданамъ⁷. Значаясь съ Сократа философія понимаетъ, что по недостатку официальной религіи, которая бы признавалась всѣми, обязанность ея — замѣнить собою религію, нравственность, положительную вѣру. Отсюда вы-

текаетъ особенность характера школы Сократа и послѣдующихъ школъ, являющихся съ одной стороны религіозными братствами, а съ другой — ученическими школами. Для Сократа, являющагося въ нѣкоторомъ родѣ публицистомъ, для него, какъ для чистокровнаго афинянина, дѣйствительная жизнь представляла гораздо болѣе интереса, чѣмъ абстрактная теорія, для него знаніе, познаніе, вовсе не было цѣлью, а необходимымъ средствомъ для лучшей жизни, въ качествѣ ли частнаго лица, или въ качествѣ гражданина и государственнаго чловѣка. Основное начало и въ нѣкоторомъ родѣ душу его философіи составляетъ отношеніе, которое существуетъ между знаніемъ и волею, а именно то отношеніе, что чловѣкъ дѣйствуетъ тѣмъ лучше, чѣмъ лучше мыслитъ, знаетъ, понимаетъ, и что наша нравственная цѣнность, прямо пропорціональна нашему просвѣщенію. Изъ этой истины уже сами собою вытекаютъ другія характеристическія положенія его философіи, — а именно, что добродѣтели можно учиться, что она едина, т. е., что нельзя быть добродѣтельнымъ въ какомъ нибудь одномъ отношеніи, не будучи имъ и во всѣхъ остальныхъ; также нельзя быть и порочнымъ въ одномъ случаѣ, не будучи имъ и во всѣхъ другихъ; наконецъ, никто не дѣлаетъ зла завѣдомо, а всегда по незнанію; зло есть необходимое послѣдствіе незнанія, невѣжества⁸).

Мораль Сократа представляетъ собою нѣчто среднее между идеализмомъ Пинегора и реализмомъ, который тѣсно связанъ съ сенсуалистическимъ и материальнымъ направленіемъ іонійскихъ школъ. Она имѣетъ цѣлью идеальное, но при этомъ хочетъ, чтобы это идеальное облакалось въ чувственную форму, чтобы нравственная красота отражалась въ физической. Всего менѣе можно приписать Сократу аскетическое направленіе: онъ дѣйствительно стремился къ побѣдѣ надъ плотью, къ подчиненію ея духу, къ абсолютному господству надъ нею; но онъ нисколько не помышлялъ объ ея умерщвленіи⁹. Какъ истый грекъ и афинянинъ, онъ настолько увлеклся физической красотой и вѣщими прелестями, что ему постоянно приходилось бороться противъ увлеченій своей натуры.

Въ дѣлѣ религіи — онъ, какъ и предшествовавшие ему философы, не признавалъ мифологіи и ея басней, но при этомъ вовсе не раздѣляетъ абсолютнаго невѣрія софистовъ и материалистовъ. Напротивъ, онъ является убѣжденнымъ апостоломъ той моральной и спиритуалистической религіи, которую проповѣдывали Ксенофанъ, Пинегоръ и Анаксагоръ. Въ предѣлахъ, оправдывающихъ разумомъ, онъ вѣрнѣ въ сверхъестественное, — въ существованіе высшихъ существъ — деітеівъ покровителей цѣлыхъ націй и отдѣльныхъ личностей (δαίμονα), вѣрнѣ во всевышняго Бога, въ будущую жизнь. Упорно отстаивая универсальность Провидѣнія, онъ тѣмъ самымъ оскорбляетъ

⁵) Mem., I, 1 16.

⁶) Platon, Théétète, 149 A, 151—Mem., IV, 7, 1.

⁷) Mem., I, 1, 14.—Aristote, Mét., I, 6, 3; XIII, 4. De part. anim., I, 1. 642, 8.—Cicéron, Tuscul., V, 4.

⁸) Mem., III, 9; IV, 6. Arist., Eth. Nic., III, 1; VI, 13.

⁹) Platon, Banquet, 176, 214, 220.

партикуляризм афиняи, но за то и подготавливает почву для идеи человечества и всеобщего братства, идеи, которую будут проповедовать стоицизм и христианство 10).

В дѣломъ, создатель аттической философии стоитъ, какъ метафизикъ, гораздо ниже своего повѣйшаго антитипа—Эммануила Канта; репутаціи Сократа; какъ философа, какъ-бы онъ не былъ достоинъ ея, все таки преувеличена въ ущербъ Протагорѣ, который проложилъ ему дорогу. Кромѣ того Сократъ не чуждъ того тщеславія, которое, кажется, было наслѣдственнымъ недостаткомъ въ его націи; не чуждъ онъ и нѣкотораго, отзывавшагося театральностью, влеченія выставить на показъ даже предъ лицомъ смерти свое нравственное величіе и способность къ жертвѣ; наконецъ, онъ легко относится къ сущности и дѣламъ семейнаго союза и пренебрегаетъ обязанностями, которыя на него налагаются этимъ союзомъ. Но тѣмъ не менѣе Сократъ принадлежитъ къ числу такихъ инициаторовъ, которые оставляютъ послѣ себя самыя долговѣсныя и плодотворныя слѣды. Главная его заслуга, какъ философа, заключается въ томъ, что онъ снова отыскавалъ абсолютное, неизмѣнное, вѣчное. Въ то время, когда публично проповѣдывалось, что добро и зло—относительныя вещи, что судить о дѣяніяхъ слѣдуетъ не по „измѣнчивому“ закону совѣсти, а по успѣху, въ это время Сократъ осмѣлился громко провозглашать авторитетъ совѣсти, неизмѣнимости которой только видимал, авторитетъ нравственнаго закона, стоящаго выше индивидуальнаго каприза. Признание авторитета личной совѣсти, совѣсти субъективнаго я вовсе не представляло собою чего-то новаго, отличнаго отъ точки зрѣнія Протагора и софистики; но подчиненіе индивидуальнаго я всеобщему я, совѣсти всѣхъ людей, и есть то новое и плодотворное начало, которымъ онъ обогатилъ философскую мысль. Если при посредствѣ этого начала онъ не преобразовалъ всей метафизической науки, то, по крайней мѣрѣ, подготовилъ это преобразование: ибо, вопреки Сократу и Канту, человѣческая мысль не можетъ безъ противорѣчія допустить абсолютное въ практикѣ и отрицать это абсолютное въ теоріи.

Одни изъ многочисленныхъ послѣдователей новой школы, какъ, напр., Аристиппъ и Антисфенъ, продолжали ученіе Сократа, какъ моралиста, и въ противоположность іонійской и итальянской школамъ, искавшимъ первое начало, они занимались вопросомъ о высочайшемъ благѣ; другіе же, какъ Эпикуръ и Платонъ, поняли, какіе блестящіе результаты могла извлечь спекуляція изъ принципа совѣсти; комбинируя высочайшее благо Сократовой философіи съ абсолютнымъ метафизикомъ, выспую цѣль нравственной жизни съ метафизическимъ началомъ вещей, они восстановили между нравственною философіею и философіею природы ту связь, которая была порвана скептицизмомъ.

Аристиппъ и гедонизмъ. — Антисфенъ и цинизмъ. — Эпикуръ и мегарская школа

1. Аристиппъ ¹⁾. — Аристиппъ, родомъ изъ Кирены, былъ сначала сенсуалистомъ и софистомъ, но потомъ примкнулъ къ ученію Сократа, въ которое однако внесъ свою прежнюю теоретическую точку зрѣнія. Какъ и Протагоръ, онъ отстаиваетъ субъективность всѣхъ нашихъ знаній и невозможность познания вещей самихъ въ себѣ, и при этомъ отличается съ полною ясностью объектъ познания отъ вещи самой въ себѣ. Канта т. е. вѣнскую и совершенно неизвѣстную причину нашихъ ощущеній (τὸ ἐμπροσθεν τοῦ παθους) ²⁾. Да и сама мораль его также стоитъ ближе къ воззрѣніямъ Протагора, чѣмъ Сократа. Конечная цѣль жизни, по его мнѣнію, есть удовольствіе (ἡδονή). Отсюда ученіе его и получило названіе гедонизма, но онъ однако вовсе не проповѣдуетъ грубой чувственности. Какъ ученикъ Сократа, какъ послѣдователь его нравственныхъ принциповъ, онъ прежде всего требуетъ воздержанія въ удовольствіяхъ, требуетъ, чтобы индивидуумъ противопоставлялъ увлеченіямъ чувствъ во имя разума, чтобы разсудокъ властвовалъ надъ грубыми инстинктами нашей природы. Слѣдуетъ, говоритъ онъ, всегда такъ владѣть собою, чтобы можно было сказать: εὐχόμεν ἑχόμεν, или какъ перевелъ это правило Аристиппа латинскій поэтъ:

.... Mihi res non me rebus subungere conor ³⁾.

Относительно іерархіи удовольствій онъ придерживается того мнѣнія, что умственные наслажденія, дружба, любовь, родительская и сыновняя, искусства и литература должны имѣть преимущество предъ кратковременными волненіями, происходящими отъ удовлетворенія чувственности; онъ думаетъ, что мудрецъ долженъ домогаться въ особенности не кратковременныхъ удовольствій, но прочнаго счастья, нравственнаго довольства, какъ постояннаго состоянія (ἡρά, εὐδαιμονία). Впрочемъ, какъ Аристиппъ, такъ и послѣдователи его, раздѣляли вполне мнѣніе софистовъ въ томъ, что выское дѣйствіе имѣть своимъ мотивомъ желаніе быть счастливымъ, а конечною цѣлю—наслажденіе, которое оно намъ доставляетъ. Въ дѣлѣ религіи онъ опять согласенъ съ Протагоромъ: гедонизмъ, совершенно не вѣруя ни во что,

¹⁾ Diog. L., II.—²⁾ ext. Emp., Adv. math., VII, 191-192.

³⁾ Sext. Empir., Adv. math., VII, 191: "Ὅτι μὲν λευκισμέθεα, φάσι, καὶ γὰρ μακάριετα διανοῦν λέγειν ὀφθαλμοῦς καὶ ἀνελεγχέτους" ὅτι δὲ τὸ ἐμπροσθεν τοῦ παθους λευκὸν ἐστὶν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐδὲν ἑσθλόν ἐσθλόν ἐστιν· εἰδὸς γὰρ ἐστὶ καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκισμέθεα διατερεῖται καὶ ὑπὸ μὴ γλυκοῦ γλυκισμέθεα.

⁴⁾ Horace, Epître I, 18. Cf. I, 17, 17.

способствовали разрушению тѣхъ остатковъ политеизма, которые еще держались въ образованномъ классѣ. Одинъ изъ нихъ — Евгемеръ, въ сочиненіи, выпущенномъ около 330 г. и возбуждавшемъ интересъ, доказывалъ, что боги суть ничто иное, какъ герои, цари, выдающиеся люди, обоготворенные послѣ ихъ смерти. Теорію эту разделяли многие римляне и даже христіане, радуясь, что язычество дало имъ столь сильное оружіе противъ самого себя. Какъ ни былъ узокъ этотъ взглядъ, но онъ имѣлъ то значеніе, что явился первымъ опытомъ науки, разработкою и развитіемъ которой впоследствии занялись вѣковѣя времена, именно философіи міеологій и религій.

Киренейская школа *) слѣдила въ послѣдствіи съ школою Эпикура, который къ морали Аристиппа присоединилъ физику Демокрита.

2) Антисоенъ *) — Идеальный стремленіе Сократа, его презрѣніе къ рутинѣ, его усиліи достигнуть безкорыстной добродѣтели — все это черты, съ которыми мы снова встрѣчаемся у Антисоена изъ Афинъ, основателя цинической школы; школа эта получила свое названіе отъ гимназіи Kynosarges, гдѣ онъ имѣлъ обыкновеніе вести свои бесѣды. Девизомъ его служило положеніе: добродѣтель для добродѣтели, добродѣтель должна быть единственною и конечною цѣлью всѣхъ нашихъ дѣйствій; добродѣтель есть высочайшее благо. Послѣдователи его, циники дошли въ своей экзальтаціи до того, что стали проповѣдывать, что удовольствіе есть зло, что добродѣтельнымъ нужно стать только цѣною полного отреченія отъ всякихъ наслажденій не только матеріальныхъ, но и умственныхъ; они дошли даже до такой крайности, что считали умственное просвѣщеніе и даже самую философію зломъ. Презиравъ всѣ удовольствія, соединенныя съ общественною жизнью, они не подчинялись самымъ элементарнымъ правиламъ приличія и въ концѣ концовъ возсталяли, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, даже противъ гражданскихъ законовъ. Эти „Руссо древности“ желали замѣнить гражданскую и цивилизованную жизнь первобытнымъ естественнымъ состояніемъ, патриотизмъ замѣнить космополитизмомъ. Это былъ тотъ же субъективизмъ, тотъ же принципъ индивидуальной автономіи, который проповѣдывали и софисты, и Сократъ, однимъ словомъ, это была революція, перешедшая отъ теоріи къ практикѣ. Однако такими радикалами были не всѣ циники, и въ столь извѣстныхъ разсказахъ, которые ходятъ о Диогенѣ Синопскомъ, ученикѣ Антисоена, слѣдуетъ многое отнестись на счетъ народной насмѣшливости, естественно склонной къ преувеличенію и каррикатурамъ.

Моральный идеализмъ Антисоена, извращенный нѣкоторыми крайностями, до какихъ дошли нѣкоторые изъ философовъ-циниковъ, снова былъ восстановленъ въ ученіи Зенона и стоиковъ, но въ совершенно новой и достойной формѣ.

*) Послѣдователями Аристиппа считаютъ: Аристиппа младшаго, Θεοδωρα Τερεζαία пессимиста (бъ pessimiste, qui conseille le suicide) и Диогенія см. Diog. L. II, 93 ss.

*) Diogène L. VI.

3. Эвклидъ и Платонъ. — Эвклидъ, *) основатель мегарской школы, первый пытается дать морали учителя свою метафизическую основу, взятую имъ изъ элейской философіи. Исходя съ Парменидомъ изъ того принципа, что есть только единое бытіе и утверждая съ Сократомъ, что для человѣка существенно важна только цѣль жизни и высшее благо, онъ пришелъ къ тому заключенію, что единое бытіе и есть само это благо, что внѣ блага нѣтъ положительнаго бытія, что одно оно и есть дѣйствительно сущее. Мегарская школа, достигшая извѣстности, благодаря Стихйону, *) и элейская школа, основанная Феономъ *) — любимымъ ученикомъ Сократа, занимались съ большимъ успѣхомъ развитіемъ эристической діалектики, но вскорѣ были отодвинуты на задній планъ Платономъ.

Мегагизмъ является чертою соединенія между Сократомъ и основателямъ Академіи.

§ 16

Платонъ.

Платонъ, происходившій изъ аристократической фамиліи, родился въ Афинахъ въ 427 году, былъ сперва ученикомъ Кратіла, послѣдователя Геракліта, потомъ Сократа, далѣе Эвклида Мегарскаго, познакомившаго его съ учениемъ Парменида, и, наконецъ, пифагорейцевъ, математическія спекуляціи которыхъ имѣли рѣшающее вліяніе на развитіе его мысли. Начиная съ 385 года и до самой своей смерти (347), онъ училъ философію въ Академіи; такъ называлось мѣсто, которое было приобрѣтено для этой цѣли щедрыми друзьями философа и оставалось продолженіемъ цѣлыхъ вѣковъ во владѣніи платоновской школы.

Одинъ великій писатель сказалъ, „что не малое вліяніе оказываютъ на всю послѣдующую жизнь тѣ обстоятельства, при которыхъ вступаешь въ нее“. Сократъ, происходившій изъ семьи ремесленниковъ, въ молодости блиппшій самъ ремесленникомъ, любилъ людей толпы; ненавидя ея предрасудки и страсти, онъ старался объ ея просвѣщеніи, воспитаніи, облагороженіи. Платонъ, потомокъ Кодръ и Солона, уже по одному происхожденію своему былъ какъ-бы предназначенъ сдѣлаться авторомъ аристократической De Republica, стать тѣмъ идеалистомъ философовъ, для котораго форма составляетъ все, а вещество есть ограниченіе, скверна и мерзость. Онъ былъ предназначенъ явиться тѣмъ поэтомъ пророкомъ, которому въ тягость вульгарная

*) Diogène L. II.

*) Diogène L. II. — Sénèque, Ep. IX.

*) Diogène L. loc. cit.

дѣйствительность и который въ вѣчномъ, абсолютномъ и идеальномъ видѣтъ свое-отечество; наконецъ, вся обстановка его жизни приготавляла его быть любимымъ учителемъ Отцевъ Церкви, схоластиковъ и мистиковъ. Мысль Сократа отличается какою-то осторожностью, которая боится всего неизвѣстнаго, гипотезъ, смѣлыхъ мнѣній; спекуляціи Платона проникнуты тою благородною и рыцарскою смѣлостью, которая ищетъ приключеній и любитъ таинственное. Это не мѣщанинъ, жизнь которой протекаетъ на рынкѣ и въ мастерской и которая видитъ цѣлый міръ въ своемъ родномъ городѣ; нѣтъ, это аристократъ, которая видѣла свѣтъ и, удалившись въ свой замокъ, любитъ устремлять взоры въ туманную даль; держась въ сторонѣ отъ всего, что волнуетъ площадь, она водится только съ избраннымъ обществомъ, — и тутъ-то, въ этомъ избранномъ кружкѣ, она говоритъ такимъ изящнымъ, благороднымъ и высокимъ языкомъ, какимъ едва-ли когда-либо говорили въ отечествѣ Грацій.

Платонъ является самымъ древнимъ изъ тѣхъ греческихъ философовъ, сочиненія которыхъ до насъ дошли, и притомъ онъ единственный, сочиненія котораго дошли до насъ сполна¹⁾. Въ числѣ трактатовъ, приписываемыхъ ему преданіемъ, есть и такіе, которые оказываются несомнѣнно апокрифическими; другіе же отличаются сомнительною подлинностью, какъ напр. Парменидъ, Софистъ, Кратилъ, Филебъ. Критика также оспаривала, хотя и безъ достаточныхъ основаній, платоновъ происхождение Аполлогіи Сократа и Критона. Сочиненія, въ подлинности которыхъ не существуетъ ни малѣйшаго сомнѣнія, по числу равняются девяти, а именно: 1° Федръ, который противопоставляетъ корыстной риторикѣ софистовъ истинное краснорѣчіе философа, главную задачу котораго составляетъ познаніе невидимаго міра; 2° Протагоръ или о добродѣтели съ точки зрѣнія Сократа; 3° Пиръ или о различныхъ проявленіяхъ Эроса, начиная отъ чувственной любви до философской любви къ красотѣ, истинѣ и добру, олицетворенной въ Сократѣ; 4° Горгіи или объ истинномъ мудрецѣ въ противоположность софисту; 5° Республика или о Государствѣ, какимъ оно должно быть, по мнѣнію Платона; 6° Тимей или о природѣ и о происхожденіи міра; 7° Теэтетъ или о познаніи и объ Идеяхъ; 8° Федонъ или о безсмертіи души; 9° Законы; — это сочиненіе есть, по видимому, въ нѣкоторыхъ частяхъ измѣненное De Republica. Всѣ эти сочиненія написаны въ формѣ диалоговъ. Въ большинствѣ изъ нихъ главнымъ собесѣдникомъ,

задающимъ вопросы, является Сократъ; рѣчи его наиболее точно выражаютъ, что думаетъ самъ авторъ. Избравши форму діалога, Платонъ знакомитъ насъ одновременно и съ своею философскою системою, и съ исторіею ея образованія, знакомитъ съ тѣмъ путемъ, какимъ она возникла въ кружкѣ Сократа. Эта форма изложенія, наводящая скуку въ пошлѣйшихъ сочиненіяхъ, гдѣ она искусственна и натянута, является съ неотразимою прелестью въ діалогѣхъ Платона, отличающахся здѣсь живостью, естественностью, правдою. Благодаря этой формѣ произведенія его, столько-же литературныя, сколько и научныя, оказываются настоящими интеллектуальными драмами. Правда, этой сторонѣ можно поставить въ упрекъ то неудобство, что она лишаетъ насъ возможности охватить однимъ взглядомъ философію Платона въ ея цѣломъ; говорили, что вся трудность приведенія ея въ систему происходитъ именно отъ формы диалогической. Намъ же кажется совершенно наоборотъ: Платонъ избралъ эту форму именно потому, что у него нѣтъ законченной системы, какъ у Плотина, Прокла, Гегеля. Форма эта только въ такомъ случаѣ была-бы неудобна, если бы она хоть что-либо прикрывала собою, но она ничего не маскируетъ; она является настоящимъ выраженіемъ своего содержанія; она есть сама философія Платона въ ея психологическомъ генезисѣ.

Гораздо болѣе дѣйствительное затрудненіе представляютъ аллегоріи и мѣты, которыми онъ часто пользуется или для уясненія своимъ читателямъ отвлеченныхъ истинъ, или для прикрятія своихъ религіозныхъ воззрѣній²⁾ отъ фанатической демократіи, или, наконецъ, для того, чтобы избѣжать философской критики и спрятаться за свободу поэта тамъ, гдѣ мысль его была въ разладѣ сама съ собою. Большинство мѣтовъ Платона суть аллегоріи, о чемъ онъ предупреждаетъ насъ самъ. Нѣкоторые же изъ нихъ, впрочемъ, повидимому прямо выражаютъ мысли автора. Вотъ почему въ Тимеѣ и въ Федонѣ не легко провести рѣзкую границу между педагогическимъ элементомъ и самымъ ученіемъ, между случайнымъ и существеннымъ, между поэтическимъ символомъ и обозначаемымъ предметомъ. Если Платонъ самъ выдаетъ въ Тимеѣ драму творенія за аллегорію, то сдѣлаетъ-ли отсюда, чтобы идея творенія была совершенно чужда его уму? Если онъ, подобно съ народнымъ представленіемъ, говоритъ о Создателѣ и изображаетъ его на подобіе работающаго человѣка, то слѣдуетъ-ли отсюда, что онъ не былъ теистомъ въ дѣйствительности? Также и Федонъ представляетъ мнολогическими аллегоріями, и однако, кто же познмилъ себя вывести отсюда заключеніе, какъ это сдѣлалъ Гегель, что Платонъ признаетъ предсуществованіе и безсмертіе только у міровой души и у божественнаго вождя. Для того, чтобы разобраться въ этомъ смеленіи идеи и формы (задача весьма трудная и деликатная), слѣдуетъ избѣгать двухъ

¹⁾ Главныя современныя изданія Oeuvres complètes Платона: Ed. Bipontine (1781-87); Teuchnitz (Leipzig, 1813 ss.); Em. Bekker (Berlin, 1816-23); F. Ast (Leipzig, 1819-32); G. Stallbaum (Leipzig, 1821 ss.); Orelli (Zurich, 1839 ss.); Ch. Schneider (grec—latin, Paris, 1846-56); K. F. Hermann (Leipzig, 1851-53). — Oeuvres de Platon, trad. en français par V. Cousin, 8 vol., Paris, 1825-40. — Для Платона и для его сочиненій: Grote. Platon and the other companions of Socrates, 3 vol., 1866, а также l'Histoire de la Grèce sous les auspices de Charaschmidt, Examen de l'authenticité des écrits attribués à Platon, Bonn, 1866 (по мнѣнію).

²⁾ Timée, 28 C, 29 C-D.

противоположных точек зрѣнія, одинаково отвергаемых историческимъ смысломъ. Съ одной стороны, не слѣдуетъ обманываться символизмомъ Платона и, хватаясь слишкомъ наивно только за литературную форму, смѣшивать фигуральное выражение съ внутреннимъ смысломъ. Но не слѣдуетъ также исходить изъ того принципа, что Платонъ слишкомъ великъ для того, чтобы умъ его могъ вслѣдствіе подчиняться воображенію. Изъ Платона не слѣдуетъ дѣлать ни католика, ни современнаго мыслителя. Никому не станетъ оспаривать того, что католическій мистицизмъ много заимствовалъ изъ теологіи Платона; точно также нѣтъ сомнѣній и въ томъ, что диалектика Платона содержитъ въ зародкѣхъ систему Гегеля. Но между зародкомъ и подлымъ плодомъ протекаетъ двадцать столѣтій роста, и безъ анахронизма нельзя отождествлять ихъ. Мало указать, что будущее вытекаетъ изъ прошедшаго, нужно еще выяснитъ, въ какой формѣ это будущее находится въ прошедшемъ и далѣе выяснитъ, что эта форма содержанія будущаго въ прошедшемъ не есть послѣдняя, окончательная.

Платонъ одновременно черпаетъ и у Гераклита, и у Сократа, и у пифагорейской философіи. Школа Гераклита убѣдила его въ томъ, что видимая вселенная находится въ вѣчной переизмѣнѣ, что чувства обманчивы и не могутъ привести къ истинѣ, что чего либо неизмѣннаго слѣдуетъ искать не въ чувственномъ мірѣ, а въ интеллектуальномъ. У Сократа онъ научился, что за невозможностью отыскать первыя начала вселенной, мы можемъ, благодаря непогрѣшному сознанию, познать и самихъ себя и высшее благо. Но Сократъ является скептическимъ въ метафизикѣ, а потому въ этой области Платонъ дѣлаетъ рѣшительный шагъ подъ влияніемъ пифагорейской школы. Въ ученіи Пифагорейцевъ и элейской школы онъ нашелъ, что внутреннее сознание (Сократа) обнаруживается не только, какъ нравственная совѣсть и практический разумъ, но и какъ теоретическій разумъ, способный открыть намъ неизмѣнное, вѣчное, необходимое. Въ математическихъ наукахъ и въ ихъ очевидныхъ аксіомахъ Платонъ нашелъ прекрасное орудіе противъ пустаго рѣчи, доведенной до крайности въ обобщеніяхъ Крита и софистовъ. Въ особенности геометрія произвела на него сильное впечатлѣніе: геометрія съ ея методомъ и послужила ему образцомъ для его метафизики; изъ нея же онъ почерпнулъ даже терминологию для своей метафизики. Геометрія основана на интуиціяхъ а priori, на линіи, треугольникѣ, кругѣ, шарѣ: всѣ они суть идеальныя фигуры, умопостижаемая реальность, свойства которыхъ неизмѣнны и пребываютъ тѣми же во всѣхъ видоизмѣненіяхъ отражающей ихъ матеріи. Вся геометрія основана на разсужденіи и не имѣетъ никакого отношенія къ чувственному наблюденію, отъ котораго истинныя ея совершенно независимы. Слѣдовательно, и философія для Платона должна была, на подобіе математики, представлять собою единственную очевидную и необходимую науку; науку, основанную на апіорныхъ интуиціяхъ и на разсужденіи. Апіорныя интуиціи, положенныя въ основу ея, философія Платона назоветъ, по аналогіи ихъ съ такими же интуиціями въ геометріи — и деями (εἰδη, ἰδέαι),

т. е. неизмѣнными формами, вѣчными тѣнями преходящихъ вещей, куметнами (νοήματα), объектами истиннаго знанія (ἐπιστήμη), въ противоположность феноменамъ, объектамъ чувственнаго воспріятія (αἰσθησις) и мысліи (δῆξις). Философія Платона должна быть наукою объ Идеѣ. Называться она будетъ, сообразно съ методомъ, диалектикою. Къ этой наукѣ о первыяхъ, начальныхъ, къ основной наукѣ и единственной достойной названія наукѣ, прибавится теорія природы (φυσική), какъ приложение, имѣющее второстепенное значеніе и не заслуживающее названія науки. Этика или наука о высочайшемъ благѣ составляетъ заключительную главу диалектики и изученіе философскаго зданія.

Слѣдовательно, намъ, вмѣстѣ съ Платономъ, придется послѣдовательно рассмотреть: 1° Идею саму по себѣ; 2° Идею, дѣйствующую на матерію, какъ пластическое начало: природу и 3° Идею, какъ конечную цѣль, къ которой стремится природа: высочайшее благо.

1° ИДЕЯ 3°.

Если мы сравнимъ между собою мать, жертвующую своею жизнью для спасенія своего ребенка, война, умирающаго за отечество, философа; жертвующаго собою ради убѣжденія, то мы найдемъ, что всѣ эти три поступка схожи между собою, что всѣ они носятъ какъ-бы одинъ отпечатокъ, что всѣ они воспроизводятъ одинъ типъ: этотъ общій характеръ, этотъ отпечатокъ, этотъ однообразный типъ — это Идея добра. Если мы сравнимъ замѣчательное архитектурное или скульптурное произведеніе съ трагедіею Софокла, то мы найдемъ прекрасный человѣческимъ лицомъ, то опять такіе эти три вещи; не смотря на все свое различіе, сходны другъ съ другомъ, благодаря одной общей чертѣ, красотѣ или Идеѣ красоты. Если мы сравнимъ между собою индивидуумовъ, составляющихъ одинъ родъ напр. человѣческій, то мы найдемъ общіе черты, этотъ типъ, воспроизводимый всѣми ими, есть самъ въ себѣ человекъ (αὐτοάνθρωπος) или Идеа человека. Наконецъ, если мы сравнимъ всѣ существа, воспринимаемая нашими чувствами, то найдемъ, что всѣ они имѣютъ то общее между собою, что они существуютъ, или не существуютъ; что они движутся, или находятся въ состояніи покоя, что они сходны другъ съ другомъ, или отличны другъ отъ друга; это бытіе, въ которомъ всѣ участвуютъ, это не бытіе, это движеніе, этотъ покой, это тождество! Это различіе — все это Платонъ называетъ Идеей бытія, Идеей движенія etc. Слѣдовательно, онъ понимаетъ подъ терминомъ Идея (εἰδη, ἰδέαι): 1) то, что не-

*) Относительно диалектики и идеологіи Платона см. въ особенности: Le Théétète (p. 154 ss.), le Sophiste (p. 218 ss.), le Philèbe (p. 15, 54, 58, 59, passing); le Parménide (p. 430 ss.) et la République (особенно книга VI, c. 11D).

ищия. Философия называет всеобщими законами мысли, морали, вкуса (ἁπλῶς); 2) то, что Аристотель называет категориями или общими формами, которых мы познаемъ всѣ вещи и все то, что входитъ въ предметную рубрику (γένος); 3) то, что естественныя науки называютъ типомъ, идеями или, по Платону, Идеями (ἰδέα въ собственномъ смыслѣ слова). Однимъ словомъ эти всевозможныя общія понятія, которыхъ существуетъ столько же, сколько и нарицательныхъ именъ. Всякое нарицательное имя обозначаетъ идею, идею тому, какъ всякое собственное имя обозначаетъ индивидуумъ. Чувственною нитью насъ съ индивидуумами или предметами природы; идеи же нитя намъ при посредствѣ абстракціи и обобщенія (ἐπαγωγή), однимъ словомъ при посредствѣ мышления.

Вопросъ объ образованіи общихъ понятій очень сильно занималъ Сократа. Но вмѣстѣ съ сенсуализмомъ, съ которымъ онъ впрочемъ боролся, открытъ видѣлъ въ идеяхъ только мысли, умственное пониманіе и болѣе всего (ἐννοία). Въ этомъ то пунктѣ Платонъ и оказывается оригинальнымъ. Сообразно съ сенсуализмомъ только чувственныя воспріятія соответствуютъ реальнымъ вещамъ, существующимъ внѣ насъ. Съ точки зрѣнія дагона и идеализма, понятія (общія) соответствуютъ также реальностямъ; и именно эти то реальности, эти объекты нашихъ понятій, отрицаемые сенсуализмомъ, Платонъ и называетъ Идеями. Идеи также относятся къ нашимъ понятіямъ, какъ предметы природы къ чувственнымъ воспріятіямъ; идеи суть объективные причины понятій. И удивительное дѣло! Неужели же я, которые считаемъ за реальныя существа вещи, познаваемые нами при посредствѣ чувствъ—органовъ обоняющихъ и зрящихъ достоинствъ,—неужели я будемъ признавать идеи, результаты разума и размышленія, за фантомы, исчезающія и исчезающіе вмѣстѣ съ сознаніемъ о нашемъ собственномъ? Если мы признаемъ чувственно ощущаемые предметы за реальныя предметы, то тѣмъ съ болѣешимъ основаніемъ мы должны призвать за реальныя—идеи, существующія для разума. Общія идеи, выражаемыя нашими понятіями, Добро, Бытіе, Тожество, Человѣкъ и проч., суть, слѣдовательно, реально сущи. Отсюда и названіе реализма, неудачно данное средневековому платонизму и выражающее направленіе диаметрально противоположеннаго иному реализму. Платоновскій реализмъ и есть идеализмъ, теорія, базирующая изъ Идей реальныя существа.

Идеи—реальныя существа! Идеи бытія болѣе реальны, чѣмъ само бытіе. Идеи солнца также реальны и даже болѣе реальны, какъ и солнце, которое насъ освѣщаетъ! Идеи человѣка также и даже гораздо болѣе реальны, чѣмъ Сократъ, Антисфенъ, Эвклидъ! Въдѣ это парадоксъ, оскорбляющій нравскій смыслъ. Я очень хорошо вижу Сократа, но я не вижу человѣка—идею; я дѣйствительно вижу красивыхъ людей, прекрасныя статуи и картины, но я не вижу красоты самой по себѣ; я вижу движущіяся сущности, но не вижу самого движенія, я не вижу идеи движенія; я вижу существа, цѣлѣнную жизнь, но бытія, самой жизни, я не вижу: всѣ эти

общности существуютъ только въ моей мысли и не соответствуютъ ничему реальному. На все это Платонъ отвѣчаетъ, что если сенсуалистъ видѣть прекрасныя предметы, справедливыя поступки и не видѣть при этомъ самой красоты, самой справедливости, то это только доказывать, что для первыхъ у него есть чувства, но что у него отсутствуетъ чувство, воспринимющее идеи, т. е., разумъ. Будь его разумъ достаточно развитъ, онъ видѣлъ-бы дѣйствительную реальность (τὸ ὄντως ὄν) не въ матеріальномъ существованіи, а въ идеяхъ, онъ искалъ бы ее не въ чувственномъ мірѣ, а въ интеллектуальномъ. Вмѣсто того, чтобы разсматривать общія идеи какъ копии, снятыя умомъ съ мнимыхъ—реальныхъ предметовъ, воспринимаемыхъ чувствами, должно наоборотъ идеи разсматривать какъ модели, какъ оригиналы, такъ какъ предметы природы, индивидуумы суть не болѣе, какъ копии. Идеи суть въ одно и тоже время и наши мысли (λόγοι) и ихъ вѣчные объекты (τὰ ὄντα), божественныя мысли, мыслить которыя во всей полнотѣ не можетъ ни одинъ умъ; но онѣ тѣмъ не менѣе реальны, абсолютно реальны.

Возьмемъ идею красоты или абсолютную красоту (αὐτὸ τὸ καλόν). Для сенсуалиста красота также, какъ и добро, справедливость, представляется качествомъ, которое мы мысленно отдѣляемъ (abstrahere) отъ чувственно ощущаемыхъ предметовъ и которое не существуетъ независимо отъ этихъ предметовъ. Для Платона же красота есть реальность, не только дѣйствительная, но даже гораздо болѣе дѣйствительная, чѣмъ всѣ красивые предметы. То, чего существованіе длится долго, гораздо живнѣе и, слѣдовательно, болѣе реально, чѣмъ то, что проходитъ. А всякій красивый предметъ—человѣкъ или то, или статуя, дѣйствія, или индивидуумъ обреченъ смерти и забвенію. Самая же красота вѣчна! Слѣдовательно, она дѣйствительно болѣе реальна, чѣмъ все то, что сенсуалистъ называетъ прекраснымъ. Точно также и человѣкъ—типъ болѣе реаленъ, чѣмъ человѣкъ-индивидуумъ, потому что первый неизмѣнно пребываетъ, а второй исчезаетъ; идея дерева, цвѣтка болѣе реальна, чѣмъ это, или то дерево, чѣмъ этотъ, или тотъ цвѣтокъ, потому что идея долже существовать. Идея есть то, что она выражаетъ, она есть это безусловно и безъ всякаго ограниченія; относительно же чувственно ощущаемого предмета можно сказать только, что онъ имѣетъ нѣчто изъ того, что есть идея, что онъ участвуетъ въ идеѣ (μετέχει), именно тѣмъ какъ идея есть само бытіе безраздѣльно.

Остановимся опять на красотѣ, любимой идеѣ Платона ¹⁾, охотно отдѣляемой имъ съ благомъ. Проявленіе ея въ чувственномъ мірѣ прекрасны только относительно, т. е. по отношенію къ другимъ предметамъ, а истинныя красоты, но при сравненіи ихъ съ предметами, болѣе прекрасны, а и теряютъ свою красоту. Сегодня они прекрасны, завтра же они теряютъ свою

красоту; въ такомъ то мѣстѣ, въ такомъ то положеніи, при такомъ то освѣщеніи; въ глазахъ такого то лица они прекрасны, въ другомъ же мѣстѣ, при другихъ условіяхъ и по мнѣнію другихъ лицъ они уже вовсе не прекрасны. Въ области феноменальной красоты, все, слѣдовательно, относительно; преходяще, не вѣрно. Идеальная же красота (*αὐτὸ τὸ καλόν*) вѣчна, не имѣетъ ни начала, ни конца, она не возрастаетъ и не уменьшается, она неизмѣнна, постоянна, абсолютна (*μὴ μεταβάλλει ἀεί οὖν*); она прекрасна во всѣхъ отношеніяхъ и со всѣхъ точекъ зрѣнія, она всегда, вездѣ и для всѣхъ прекрасна, она не имѣетъ никакихъ недостатковъ, она нематеріальна, а потому не доступна зѣнью изображенію (*εἰκονιστὲς, ἀπὸ τὸν κατὰ οὐκ*). Она не есть простое понятіе, ни знаніе чисто индивидуальное (*οὐδὲ τίς λόγος οὐδὲ τίς ἐπιστήμη*); она есть вѣчная реальность.

Что справедливо относительно красоты, то справедливо и относительно большого, малого, относительно Иден вообще: Символъ въ сравненіи съ Сокрытымъ большого роста, но рядомъ съ Феноменомъ онъ оказывается малого роста. Идея же большого со всѣхъ точекъ зрѣнія велика, она абсолютно велика. И такъ: 1° Иден суть реальные вещества; 2° Иден болѣе реальны, чѣмъ чувственные предметы; 3° Иден одни только реальны сами по себѣ, реальность же чувственныхъ предметовъ заимствованная у Идей. Иден представляютъ собою тотъ вѣчный оригиналъ (*παράδειγμα*), по образцу котораго сдѣланы всѣ чувственные вещи: эти послѣднія являются ихъ изображеніями (εἰδολα), ихъ подражаніями, ихъ копіями, всегда отличающимися несовершенствомъ (*βραχίσματα, μιμήσεις*). Весь чувственный міръ — не болѣе какъ символъ, аллегорія, фигура. Для философа важна только объясненная вещь, Идея, выражаемая вещами. Если онъ интересуется чувственнымъ міромъ, то дѣлаетъ это также, какъ и другіе, который интересуется портретомъ друга своего до тѣхъ поръ, пока лишентъ его непосредственнаго лицезрѣнія.

Чувственный міръ представляетъ собою копію міра Идей: и обратно, міръ идей схожъ съ своимъ изображеніемъ, т. е., въ немъ существуетъ иерархія. Подобно тому, какъ въ этомъ видимомъ мірѣ существуетъ цѣлый рядъ существъ, начиная отъ самого несовершеннаго творенія до совершеннаго чувственно-познаваемого существа, т. е. до вселенной, подобно этому и въ умопостижаемой сферѣ, типъ міра, Идей соединены между собою другими Идеями высшего порядка, а эти послѣднія, въ свою очередь, соединены другими, еще болѣе высокаго порядка; и такъ далѣе Иден все возрастаютъ въ общности и въ могуществѣ до послѣдней, самой высшей, всемогущей Иден: до Блага, которое охватываетъ, содержитъ, завершаетъ всю систему такъ же какъ идея вселенна, копія ея, охватываетъ, содержитъ, завершаетъ всѣ существа. Иден находятся въ такомъ же отношеніи къ высшей Идее, въ какомъ чувственные предметы находятся къ идеямъ. Эти предметы, какъ мы уже сказали, принимаютъ участіе въ Идеяхъ, выражаемыхъ ими *).

существовать не сами по себѣ, а благодаря идеямъ, которыхъ они служатъ отраженіемъ, не имѣютъ другой реальности кромѣ той, которую заимствуютъ у этихъ Идей, однимъ словомъ, они по отношенію къ Идеямъ являются тѣмъ-же, что виденціи составляютъ по отношенію къ субстанціямъ. Точно также и Идея низшаго порядка существуютъ сами по себѣ и какъ субстанции только, если сравнивать ихъ съ ихъ же видимыми изображеніями. Если же сравнивать ихъ съ высшею Идеєю, то онѣ перестаютъ быть субстанціями: онѣ становятся модусами (видоизмѣненіями) единственно абсолютной въ строгомъ смыслѣ слова Иден — Блага. Въ присутствіи этого сдѣла умопостижаемаго міра ихъ индивидуальность также исчезаетъ, какъ исчезаютъ звѣзды при появленіи дневнаго свѣтила.

Иден, слѣдовательно, въ одно и то же время суть и индивидуумы, атомы, существующіе сами по себѣ, и члены, входящіе въ составъ высшей единицы. У самого Платона принципъ единства и солидарности Идей преобладаетъ надъ заявленіемъ объ ихъ индивидуальности; у учениковъ его, наоборотъ, атомистическій и гнотистическій характеръ Идей высказывается, повидимому, все настойчивѣе въ ущербъ ихъ единству *). Что представляется для учителя еще совершенно текучимъ и прозрачнымъ, то у его послѣдователей сгущается, затвердѣваетъ, кристаллизуется, такъ что Лицей могъ поставить въ упрекъ Академіи, что она удвоиваетъ матеріальный міръ, допуская второй, совершенно непужный матеріальный міръ. Иден Платона представляютъ полное единство; они образуютъ изъ себя одинъ организмъ, живутъ общою жизнью, и далѣе ихъ невозможно отдѣлить другъ отъ друга и сдѣлать изъ нихъ особыя существа *); поэтому-то онѣ и вполне не зависимы отъ пространства и времени, т. е. именно отъ того, что раздѣляетъ, индивидуализируетъ, олицетворяетъ. Платонъ говоритъ, безъ сомнѣнія, о небѣ, какъ объ ихъ мѣстопребываніи, куда слѣдуетъ подниматься для того, чтобы созерцать ихъ божественную чистоту *). Но это небо отнюдь не входитъ въ составъ физической вселенной. Мѣстопребываніе Идей не есть мѣстоисхожденіе вещей (*ἀποβυτὸς τόπος*); это мѣсто sui generis, соотвѣствующее природѣ Идей, т. е. мѣсто идеальное, умопостижаемое (*νοῦτος τόπος*): мѣсто Идей есть духъ (*νοῦς*), т. е., сама Идея. Идея не имѣетъ другаго мѣста, кромѣ самой себя; она не существуетъ, подобно атомамъ Демокрита, благодаря пустому пространству, но существуетъ сама по себѣ (*αὐτὸ κατ' αὐτὸ*). Невозможно сдѣлать болѣе гордаго вызова матеріализму: пространство, изъ котораго мы дѣлаемъ условіе реальности, является наоборотъ причиною нераль-

*) Эта субстанціализация Идей заимствана уже въ Софистѣ и заставила гнотистическіе софисты въ подлинности этого діалога. (См. Scharnschmidt, Examen de l'authenticité des dialogues platoniciens.)

*) Ménon, 81.

*) Phédon, 247.

*) Parménide, 132. — Timée, 48.

*) Phédon, 100.

ности, слабости, немощи. Идея реальна потому, что она едина, безпротраивающа и потому, что единство есть источник силы, могущества, живности. Но то, что сконцентрировано в Идеи, как в математической точке, то в пространстве разбросано во времени и разлито во тысяча фатах и на тысячу различных ладов, а следовательно, оно ослаблено, обидно, относительно уничтожено (μὴ ὄν). В сравнении с Идеей, из которой вы дѣлаете жалкое отражение реального мира, наш мнимый реальный мир есть не болѣе, какъ Идея въ томъ узкомъ смыслѣ, какой вы придаете тому слову, т. е. онъ есть тѣнь, ничтожество. Миръ относителен, Идея абсолютна (κατ' αὐτὸ ὄν).

Если Идея абсолютна, то что-же такое Богъ, о которомъ Платонъ говоритъ такъ часто и, какъ кажется, въ самомъ разнообразномъ значеніи, го. въ единственномъ то во множественномъ числѣ? Въ Тимее ¹⁰ Творецъ (ἡ δημιουργός) есть вѣчный Богъ (ὁ αἰὲς θεός, ὁ θεός); его непосредственнымъ творения (планеты и небесныя духи) называются θεοί, θεοὶ θεῶν, ὁρατοὶ θεῶν θεός; наконецъ, чувственная вселенная представляетъ собою образующаго бога (εἰσέμενος θεός). Очевидно, что будущій Богъ и сотворенныя божества составляютъ уступку официальному политеизму; ясно, что одинъ только Творецъ есть настоящій Богъ, но и самъ этотъ Богъ по преимуществу, поидиому, не абсолютенъ: созданная, онъ выражаетъ на вѣчное (τὸ αἰῶν) и беретъ его за образецъ своего творения. Но вѣчное—это Идея, Благо. Творецъ зависитъ, следовательно, отъ Идеи, какъ конструирующій отъ образца, которому онъ подражаетъ. Для того, чтобы творецъ имѣлъ Всевышнимъ Существомъ, абсолютнымъ, нужно, чтобы моделью ему служилъ онъ самъ, нужно, чтобы онъ (Творецъ) не былъ ничѣмъ инымъ, какъ Идеей, олицетвореннымъ Благомъ. Хотя для Платона гипотеза промежуточнаго принципа является необходимою, вытекающею изъ его дуализма идеи и матеріи, тѣмъ не менѣе однако, очевидно, что Деміургъ, если, смотря на него, какъ на работника, работающаго по образцу, составляетъ мифическую оболочку разсказа: Творецъ и образецъ творения сливаются въ творческой Идеи, поэтическимъ олицетвореніемъ которой и является Деміургъ. Богъ и Идея до такой степени слились у Платона, что то Богъ превосходитъ отъ Идеи, то Идея отъ Бога, какъ отъ вѣчнаго источника всѣхъ вещей. Если Богъ представляетъ то подчиненнымъ Идеи, то стоящимъ выше ея, то намъ остается только принять среднее и сказать, что Богъ Платона не выше и не ниже Идеи, но что онъ вполне совпадаетъ съ Идеей, что онъ самъ Идея, какъ начало дѣйствующее, пластическое, творческое. отождествленіе Бога и абсолютной Идеи въ философіи Платона съ очевидностью вытекаетъ изъ тѣхъ атрибутовъ, какіе она придаетъ Благоу и Всевышнему Существо: Краткая параллель убѣдитъ насъ въ этомъ. Абсо-

¹⁰ Timée, 28, 34, 41, passim.

лютная Идея (Благо, Единное) есть то, что самое высшее въ духовномъ мірѣ, также какъ солнце въ чувственномъ ¹¹). Она превосходитъ своимъ величіемъ и могуществомъ само бытіе, самую субстанціальность ¹²). Она есть причина всего справедливаго и прекраснаго, единственная и всемогущая причина, производящая въ чувственномъ мірѣ свѣтъ и солнце, въ духовномъ же—истину и разумъ. Съ другой стороны, Богъ богу представляется, какъ вѣчная причина добра въ мірѣ, какъ высшая мудрость, предъ которою несовершенство всяческая человѣческая философія, какъ высшая справедливость, какъ законодатель и высшій законъ, въ одно и то же время управляющій началомъ, серединою и концемъ вещей, какъ чистый разумъ, не имѣющій никакого отношенія ни къ матеріи, ни къ злу ¹³). Нѣтъ, следовательно, никакого сомнѣнія въ томъ, что Богъ Платона есть абсолютная Идея Блага. Значитъ-ли это, что его Богъ, будучи Идеей, не есть реальность? Напротивъ, такъ какъ онъ Идея и только Идея, то онъ и есть высшая реальность, ибо съ точки зрѣнія Платона только одна Идея реальна.

Такъ какъ Идея не находится въ пространствѣ собственно, а въ умѣ, какъ въ своемъ естественномъ и до извѣстной степени родномъ мѣстопребываніи, то она и не можетъ приходить къ намъ извне ¹⁴), и ошибочно думать, что она вытекаетъ изъ ощущенія. Абсолютная Идея, а съ нею вмѣстѣ и всѣ остальныя Идеи первоначально заключены въ умѣ; онъ то и составляетъ самую субстанцію его. Но тутъ онъ находится сначала въ скрытомъ состояніи, и мы не сознаемъ ихъ. Чувства, знакомая намъ съ изображеніями, находящимися внѣ насъ, напоминаютъ намъ нѣкоторымъ образомъ оригиналы, находящіеся внутри насъ (ἀναμνησис). Ощущеніе вызываетъ Идеи, но отнюдь не производитъ ихъ. Вся его роль ограничивается тѣмъ, что оно напоминаетъ намъ Идеи, составляющія наше апріорное достояніе и о существованіи которыхъ мы и не подозреваемъ. Впрочемъ, чувства обманчивы и вмѣсто того, чтобы давать намъ истину, они насъ удаляютъ отъ нея. Единственный методъ, ведущій къ истинѣ,—это чистое размышленіе (νόσις), само

¹¹ République, VI, 508 D.

¹² Ibid.: 'Ὅμοι οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προεβέβα καὶ δυνάμει υπερέχοντος.

¹³ République, VI, 506 ss.; VII, 517: Παντὸν αὐτῇ ὃ τοῦ ἀγαθοῦ ἵδεναι ὁρᾷ τε καὶ καλῶν αἰτία . . . οὐσία αἰτίας τῆς τ' ἀγαθοῦ φύσεως αἰτία . . . ἐν τῇ ἐρατῇ φρεὶ . . . τεκνοῖται ἐν τῇ νοήσῃ . . . ἀνέβηται, καὶ νοὶ παρασχερμέν.

¹⁴ Строго говоря, нельзя сказать: она не можетъ приходить къ намъ извне и проч.; это сдѣлало-бы выразить такъ: познаніе Идеи, понятіе (λόγος) не можетъ приходить и проч., ибо Идея существуетъ независимо отъ понятія нашего ума; она не есть οὐδὲ τίς λόγος οὐδὲ ἐπιστήμη (р. 96), она не приходитъ и не идетъ. То, что намъ приходитъ на умъ, то, что происходитъ, образуется, развивается, все это только наши понятія, которыя, подобно чувственнымъ вещамъ, также суть только блѣдныя копія вещей (Allegorie de la Caverne, Rep. VII).

иногда своею послѣднимъ источникомъ любовь (ἔρως). Любовь къ истинѣ есть только отдаленный видъ любви вообще, сущность которой составляетъ истиннѣйшее желаніе, испытываемое душою, посланною въ этотъ чувственный міръ и страдающей какъ-бы отъ ностальгии, желаніе соединиться съ абсолютнымъ, стать лицомъ къ лицу съ началомъ свѣта и истины. Это то желаніе, въ сущности чистое и святое, и ищетъ себѣ удовлетворенія въ земныхъ привязанностяхъ, въ дружбѣ и эстетическомъ наслажденіи. Но Идемъ, воплощенный въ человѣческихъ формахъ, Идемъ, материализованная сущность, оказывается недостаточною. Необходима чистая Идея и непосредственное созерцаніе ея чистѣйшимъ мышленіемъ. Восторгъ любовника и артиста ничто въ сравненіи съ энтузіазмомъ философа въ присутствіи раскрытой истины, идеальной красоты, абсолютнаго добра. Впрочемъ, философу нечего мечтать, что онъ достигъ этой идеальной цѣли, ибо абсолютная истина существуетъ только для Бога ¹⁵⁾. Только Богъ, обладающий совершенною истиною потому, что онъ самъ истина, да грубый человѣкъ, не подозревающий даже того, что она существуетъ, не ищутъ истины; исканіе ея (философа) составляетъ характеристическую черту человѣка, просвѣщеннаго свѣтомъ свыше.

Не смотря на свой мистическій характеръ, методъ Платона отличается рационализмомъ въ самомъ строгомъ и узкомъ значеніи слова. Мистицизмъ и рационализмъ: тутъ вовсе нѣтъ противорѣчія; напротивъ, рационализмъ и мистицизмъ нераздѣльны. Дѣйствительно, идеалистическій рационализмъ и декуктивный методъ, присущій ему, всегда предполагаютъ своею исходною точкою непосредственное и апіорное совершаніе абсолютнаго начала, совершаніе, которое мы именно потому и называемъ мистическимъ, что оно не посредственно и что оно перепрыгиваетъ, такъ сказать, черезъ ступени анализа. Идеализмъ Платона также какъ и его опрыскы—системы Платина, Спинозы, Шеллинга—начинается мистицизмомъ и оканчивается религіею.

2° ПРИРОДА.

Переходъ отъ Иденъ къ природѣ, отъ метафизики къ физикѣ не легко дается Платону. Если Идея удовлетворяетъ самой себѣ, если уместившагося міръ представлять собою систему существъ, отличающихся совершенствомъ, то спрашивается, зачѣмъ рядомъ съ Идеєю нужна чувственная реальность, необходимо отличающаяся несовершенствомъ? Къ чему матеріальный міръ, фатально обреченный на зло? Къ чему рядомъ съ оригиналомъ находится копія, не могущія воспроизвести его божественную чистоту? Очевидно, что реальный міръ стѣсняетъ Платона также, какъ онъ стѣсняетъ и Парменида: ибо онъ не можетъ быть объясненъ при посредствѣ одной только Идеи, и предполагается существованіе другого начала не менѣе реальнаго, какъ и

духъ, а именно матерію. Признать реальность чувственнаго міра, значило-бы отказаться отъ абсолютнаго монизма Иденъ, значило-бы признать, что Идея составляетъ только половину реальности, и этимъ была бы сдѣлана важная уступка сенсуализму и матеріализму. А между тѣмъ чувственный міръ налицо; это неотрицаемый и безжалостный фактъ, который слѣдуетъ объяснить. Правда, міръ есть полость несовершенства, но все таки онъ представляетъ собою величайшее произведеніе искусства, гармонію котораго является, какъ для идеалиста, такъ и для матеріалиста неисчерпаемымъ источникомъ восхищенія. Невозможно для человѣческаго ума вполне проникнуть тайну міра. Но тѣмъ не менѣе онъ обязанъ, сообразно своимъ силамъ, исследовать и безъ устали отыскивать удовлетворительнаго разрѣшенія этой загадки. Платонъ находитъ ключъ къ этому въ Идѣѣ божественной доброты; при посредствѣ этой послѣдней и происходитъ въ его мысли переходъ отъ идеальнаго къ реальному ¹⁶⁾. Идея есть абсолютное благо; Богъ есть идеальная доброта. А благо, доброта не могутъ не произвести блага. Богъ есть жизни, а жизнь не можетъ не произвести жизни. Богъ почему для Бога существенно творить, для Иденъ существенно воспроизводиться.

Такъ какъ Идея одна реальна, то вѣдь ея существуетъ только ничто (μὴ ὄν). Но Идея, какъ реальность по преимуществу, вмѣстѣ съ тѣмъ есть также и высшая дѣятельность, она есть бытіе, сообщающееся и самому ничто. По отношенію къ ничто, сдѣлательно, Идея является творцемъ, причиною произвожденія, пластическимъ началомъ: такъ что ничто, въ свою очередь, дѣлается похожимъ на бытіе (τοιοῦτο τὸ ὄν τὸ ὄν) и принимаетъ участіе въ абсолютномъ существованіи Идеи (κοινωνία, μέθεξις). Такимъ образомъ, ничто становится пою первую матерію, которую пользуется Идея для того, чтобы образовать изъ нея по своему подобію видимый міръ на столько совершенный, божественный и законченный, на сколько то возможно. Ничто становится матерію (ὕλη) какъ будто говорить послѣдователи Платона. По Платону и идеализмъ, матерія—не тѣло, она есть то, изъ чего можетъ сдѣлаться тѣло подъ вліяніемъ образующей силы Идеи. Тѣла суть нѣчто опредѣленное, ограниченное, качественное и нѣчто, чему можно приписать качества; матерія же, рассматриваемая сама въ себѣ и независимо отъ формъ, придаваемыхъ ей Идеєю, есть само безграничное (τὸ ἀπειρον); не обладая ни однимъ положительнымъ качествомъ, она не можетъ быть обозначена какими бы то ни было положительнымъ терминномъ, ибо всякій терминъ опредѣляетъ. Она неопредѣлима (ἀόριστον), безформенна (ἄμορφον), невидима (ἀόρατον); но неопредѣленная, безформенная, невидимая сама по себѣ, она способна принять подъ вліяніемъ образующаго дѣйствія Идеи, всевозможныя формы и опредѣленія (πανδεχέει), она способна сдѣлаться матерію всѣхъ чувственныхъ вещей (ὃν ὃ γίγνεται τὰ γυρόμενα, τὰ πάντα δεχόμενα), все-

¹⁵⁾ Phaedr., 388: Τὸ μὲν σοφόν . . . ἐπὶ γὰρ μέγα εὖνα δράκ' ἡ καὶ θεοῦ μέγεθος περιεργαί.

¹⁶⁾ Timée, 29 E. *

общим: их выстилимъ (δεσμεύειν). Она совпадаетъ съ пространствомъ и мѣстомъ тѣла (χώρα, τόπος¹⁷). Она не есть продуктъ Идеи, не есть творение Бога, ибо: 1) Сущее не можетъ произвести ничто, а матерія есть ничто (μὴ εἶναι); 2) Создавать значитъ дѣйствовать, но всякое дѣйствие предполагаетъ объектъ, надъ которымъ оно происходитъ и который его претерпѣваетъ (πάσχειν); слѣдовательно, божественная дѣятельность предполагаетъ матерію, а не создаетъ ее. Являясь условіемъ творческой дѣятельности Идеи (συνάπτεον), матерія, слѣдовательно вѣчна на равнѣ съ Божествомъ. Вѣчность матеріи ничего не отнимаетъ отъ высшаго величія Идеи (βασιλεία); Идея все таки остается битіемъ по преимуществу, между тѣмъ какъ вѣчное существованіе матеріи равно вѣчному небытію.

Если вѣчная матерія и не ограничиваетъ абсолютной Идеи самой по себѣ, то тѣмъ не менѣе она ограничиваетъ дѣйствіе ея въ мірѣ. Хотя она и есть условіе sine qua non этого дѣйствія, однако она также и вѣчная помѣха ему. Въ одно и то же время она и необходимый союзникъ и непримиримый противникъ творческой Идеи. Она, безъ сомнѣнія, пассивна, но пассивность ея не выражается въ абсолютной безрепятственности дѣйствіямъ Идеи. Сотрудничество ея и состоитъ въ сопротивленіи. Будучи безформенною и безграничною, она отращается и противится формѣ, границамъ, законченности, которую ей хочетъ придать вѣчный художникъ; сопротивленіе это выражается въ инерціи, неподвижности, тяжести, непропорциональности, безобразіи, глупости, грѣхѣ. Будучи ничто, будучи вѣчнымъ отрицаніемъ бытія, она отращается и противится всему положительному, прочному, неизмѣнному и вѣчно разрушаемъ дѣянію Бога. Съ одной стороны она является первою причиною несовершенства вещей, зла физическаго и моральнаго, а съ другой, причиною ихъ неуничтожности, ихъ вѣчнаго истеченія, причиною всего того, что изъ нихъ непрочно, слабо, смертно.

Сочетаніе начала идеальнаго или отеческаго съ матеріальнымъ или материнскимъ, дало космосъ, едиnorodного сына и подобие невидимаго божества (υἱὸς μονογενής, ἐκὼν τοῦ Θεοῦ). Космосъ есть божество образующееся (ἐσθλόνος Θεός), божество видимое (αἰσθητός Θεός), относительное совершенство котораго напоминаетъ намъ Отца вселенной, (ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦ κόσμου); онъ есть живой организмъ (ζῶον), воспроизводящій на сколько возможно точно вѣчный организмъ Идеи (ζῶον αἰώνιον). Онъ имѣетъ 1) тѣло (σῶμα), управляемое судьбой, 2) рациональное содержимое, смыслъ, значеніе, (νοῦς, ζῶον ἐννοον), конечную цѣль, въ виду которой онъ и сдѣланъ (τέλος), наконецъ 3) душу (ψυχή, ζῶον ἑμφυον), которая составляетъ таинственную связь противуположныхъ началъ, входящихъ въ него и предназначеніе которой подчинить матеріальный міръ Идеѣ, подчинить грубую необходимость

разуму и заставить служить еѣ конечной цѣли Создателя. Форма вселенной сферическая, самая прекрасная, какая только можетъ быть и приближающаяся еѣ болѣе всего къ умопостижаемому типу. Вращаясь непрерывно около своей оси и постоянно возвращаясь на прежнее мѣсто, она совершаетъ движеніе самое совершенное. Это движеніе болѣе изъ всѣхъ возможныхъ движеній напоминаетъ вѣчность Идеи, всего лучше символизируетъ неподвижность. Вселенная совершенна (τέλειον), вѣчно юна (ἀγήρων), безболѣзненна (ἁρμόσιον); такъ какъ она заключается въ себѣ всѣ силы природы, то никакое постороннее вліяніе не можетъ дѣйствовать на нее разрушительно. Она не вѣчна въ томъ смыслѣ, въ какомъ вѣчна творческая Идея, но она имѣетъ нѣчто такое, что болѣе всего напоминаетъ вѣчность, она имѣетъ продолжительность безъ конца. Ноῦς или разумъ вселенной, т. е. воля, которая проявляется въ ея организаціи, однимъ словомъ ея конечная цѣль есть самое совершенное воспріиженіе, или говоря нашими современными языкомъ, она есть реализація Идеи Блага. Наконецъ, душа вселенной есть число, подчиняющее безпорядочную матерію законамъ гармоніи и пропорціи (ἀναλογία¹⁸).

Не признавая цѣлесобразности, атомистическій материализмъ недоумѣваетъ, чтобы міръ имѣлъ смыслъ и осуществлялъ какую либо идею.

Идеализмъ Платона, придавъ ноῦς у Анаксгора серьезное значеніе, рассматриваетъ всю космогонію съ теологической точки зрѣнія. Онъ допускаетъ физическія причины, но ставитъ ихъ въ зависимость отъ цѣлей, для которыхъ перимъ служатъ средствомъ и невольнымъ орудіемъ. —Прежде всего элементы, касательно которыхъ Платонъ одинаковаго мнѣнія съ Эмпедокломъ, объясняются цѣлями; огонь есть средство для зрѣнія; земля средство ощущать ощущаніемъ. Между этими двумя крайними элементами, должны существовать еще два промежуточные и необходимо имѣть всѣхъ элементовъ четыре, такъ какъ только число четыре выражаетъ тѣлесность. Какъ чистый Пифагорецъ, какъ геометръ, Платонъ отождествляетъ матерію съ пространствомъ и поэтому вмѣстѣ съ Парменидомъ отрицаетъ пустое пространство, которое, по мнѣнію Демокрита, существуетъ наравнѣ съ матерією; такъ какъ матерія слитаясь съ пространствомъ, и такъ какъ пространство вездѣ одинаково, то у него нѣтъ, какъ у Анаксгора, разнородности въ субстанціяхъ, составляющихъ матерію. Пространства, рассматриваемыя независимо отъ содержимаго, различаются только по своимъ вѣшнимъ очертаніямъ, по фигурамъ. Однако въ этой гипотезѣ Платонъ, послѣдователь Пифагора, невольно совпадаетъ съ Левкиппомъ и Демокритомъ. Матерія дѣлится на однородныя атомы, которые различаются между собою по своимъ формамъ. —Только формы эти не случайны, какъ у атомовъ, но строго геометричны, т. е. рациональны, идеальны, цѣлесобразны и зависятъ отъ Провидѣнія. Твердый эле-

¹⁷ Aristotle, Ph ys., IV, 2: διὰ καὶ Πλάτων τὴν ἄνθρωπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ φησὶν εἶναι ἐν τῷ Τίμαρῳ . . . ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφρίχθη.

¹⁸ Timée, 28 B, 31 C, 34 A, 39 D, 41 A, 92 B.

ментъ состоитъ изъ кубовъ; вода — изъ икосаэдровъ; воздухъ — изъ октаэдровъ; сферы — изъ пирамидъ.

Какъ скоро первичная матерія получила опредѣленный видъ и форму и тѣмъ приспособлена къ будущему строению, тогдѣ творческая Идея производитъ изъ нея прежде всего небесныя сфѣры, сначала неподвижныя звѣзды, потомъ планеты, а потомъ уже землю: Это суть сотворенныя божества, сами по себѣ смертныя, но получающія безсмертіе, благодаря благодати Создателя. По его повелѣнію всѣ эти божества въ особенности Земли, почтеннѣйшая изъ всѣхъ, производятъ въ свою очередь существа и прежде всего челоѣка мушину, составляющаго вѣнецъ творенія, для котораго исключительно созданы уже всѣ другіе земные предметы. Растенія созданы для его пищи, животныя для переселенія въ нихъ падшихъ челоѣческихъ душъ. Сама женщина есть уже видоизмѣненіе челоѣка — мужчины, первороднаго сына земли. Челоѣкъ — это тотъ же міръ въ миниатюрѣ; это разумъ, заключающійся въ душѣ, которая въ свою очередь облечена въ тѣло. — Все въ этомъ тѣлѣ организовано съ опредѣленною цѣлью, именно для разума. Голова, вмѣстивше разума, круга, потому что эта форма самая совершенная и одна достойная того, что совершенно. Она помѣщена на верху тѣла, чтобы управлять всѣмъ организмомъ. Тѣло имѣетъ ноги, чтобы ходить и руки, чтобы ему прислуживать. Грудь, вмѣстивше благородныхъ страстей, находится подъ головою для того, чтобы разумъ могъ легче управлять этими страстями, но отдѣлена отъ головы шеей для того, чтобы не слиться съ нею. Наконецъ, низшія позвонки помѣщаются въ животѣ и отдѣляются отъ благородныхъ страстей грудобрюшной преградой. Чтобы ¹⁹⁾ подчинить ихъ разуму и благороднымъ страстямъ природа заключила въ эту полость печень, гладкій и блестящій органъ, имѣющій своимъ назначеніемъ отражать на себѣ, какъ въ зеркалѣ, отпечатки мыслей. Составленная изъ горькаго и сладкаго вещества, она посредствомъ одного сдерживаетъ беспорядочныя желанія, и изливаетъ другое, когда наши желанія сообразны съ разумомъ; кромѣ того она по временамъ приобретаетъ пророчества. Наконецъ, значительная длина и изгибы кишечника устроены такъ въ виду моральной цѣли: условия эти мѣшаютъ пищѣ проходить черезъ чужъ скоро чрезъ наше тѣло, а слѣдовательно мѣшаютъ также душѣ безстрастно испытывать неумѣренное желаніе пищи, которое убilo бы въ ней любовь къ мудрости и голосъ совѣсти. Словомъ, по Платону, тѣло должно служить для исправленія и воспитанія души, и всѣ части его устроены въ видахъ нравственнаго ея усовершенствованія.

¹⁹⁾ Всѣ эти подробности заимствованы въ Тимей. Мы же ихъ воспроизводимъ и подчёркиваемъ эти чтобы и для того, съ цѣлью дать читателю классическій образецъ теоріи конечныхъ причинъ, въ примѣненіи къ природѣ. Теорія эта, не смотря на то, что имѣетъ нѣчто несомненно истинное въ себѣ, замедляла въ продолженіи нѣсколькихъ столѣтій прогрессъ физическихъ наукъ, замѣняя точныя наблюденія фантастическими разсказами.

Челоѣческая душа, которая есть эманация міровой души, также какъ и эта послѣдняя содержитъ въ себѣ безсмертныя и смертныя элементы или лучше сказать, она ихъ объединяетъ, составляетъ связи и пропорцію, въ которой эти два рода элементовъ (Идея и Матерія) соединяются въ индивидуумъ. Безсмертный элементъ, это умъ или разумъ (τὸ λογιστικόν μέρος); смертный элементъ, есть чувственность (τὸ ἐπιθυμητικόν) потому что онъ существенно зависитъ отъ жизни тѣла; связь этихъ двухъ элементовъ, — связь, которая, собственно говоря, заключается въ себѣ душу и центръ индивидуальности, есть воля, энергія и мужество (τὸ βίοντιον). Безсмертіе разумной души происходитъ: 1) отъ ея простоты, которая дѣлаетъ невозможнымъ всякое разложене; 2) отъ благодати Творца; 3) отъ того, что она имѣетъ самый принципъ жизни, а также и отъ того, что переходъ отъ бытія къ небытію невозможенъ. Безсмертіе разумной души доказывается еще тѣмъ, что философъ имѣетъ постоянное стремленіе освободиться отъ тѣла и его оковъ, чтобы имѣть прямое соприкосновеніе съ умопостижимымъ міромъ; потому оно доказывается тѣмъ фактомъ, что жизнь неждѣ и всегда порождаетъ смерть, а смерть — новую жизнь; дажѣ оно доказывается предсуществованіемъ души, которое въ свою очередь доказывается черезъ воспоминаніе — ἀνάμνησις (если душа существуетъ прежде тѣла, то почему же ей не существовать послѣ его разложенья?); дажѣ безсмертіе души доказывается рожденіемъ души съ идеями (предполагая ее умопостижаемою, она, слѣдовательно, однородна и родственна съ нимъ, т. е. безсмертна, какъ и ея предметъ); и, наконецъ, властію, которую она имѣетъ надъ тѣломъ и которая не была бы понятна, если бы, какъ думаютъ нѣкоторые пифагорейцы, она была только результатомъ тѣлесныхъ функцій. Впрочемъ безсмертіе есть привилегія разума. Ἐπιθυμητικόν не можетъ претендовать на него и дажѣ воли, по столько она соединена съ организмомъ, исключена ²⁰⁾ изъ него.

По сколькою вопросъ о душѣ касается физики, она не можетъ дать исполнѣ точнаго ея рѣшенія: нѣтъ науки о происходящемъ. Единственно достойная наука, это наука объ Идеяхъ: потому что Идеи одни вѣчны и необходимы. На почвѣ физики должно довольствоваться только глорностью: за отсутствіемъ безусловнаго знанія (ἐπιστήμη), мы здѣсь ограничиваемся вѣрою (πίστις) ²¹⁾.

3. ВЫСОЧАЙШЕЕ БЛАГО.

Цѣль природы есть челоѣкъ, а цѣль самаго челоѣка — это Идея. Какъ послѣдовательный идеалистъ, Платонъ вмѣстѣ съ Антисономъ и циниками видѣлъ Высочайшее благо не въ наслажденіи, но въ болѣе и болѣе полнымъ уподобленіи Богу. Такъ какъ Богъ есть благо, абсолютная справедливость,

²⁰⁾ Phedon, 61-107.

²¹⁾ Timée, 51, 52

то и мы можем походить на него не иначе как справедливостью. Невозможно, говорит Сократ — Платон²²⁾, чтобы зло совершенно исчезло, (так как необходимо должна существовать противоположность добру); с другой стороны, зло не может существовать на Небѣ (*ἐν τοῖς*), по роковым образом оно обнимает смертную природу и нашу землю (*τοῦδε τὸν τόπον περικλείει ἔξ ἀνάγκης*). Вот почему мы должны всѣми силами избѣгать этого центра зла и стараться достигнуть жилища боговъ (*οὐρῇ ἐνθάδε ἐκείας φεύγειν ἐκ τοῦτοῦ*). Это бѣгство от зла и составляет наше, возможно полное уподобление Божеству (*φύγῃ δὲ θεοεισὸς τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*). Въ Богѣ нѣтъ и тѣни несправедливости, онъ есть сама справедливость: значитъ, тотъ только уподобляется ему, кто справедлив въ возможно высшей степени²³⁾. Значитъ, справедливость есть основная добродѣтель, она мать всѣхъ специальныхъ добродѣтелей каждой изъ трехъ душъ. Для разума она состоитъ въ истинѣ мыслей (*σοφία, φιλοσοφία*); для воли — въ храбрости (*ἀνδρεία*) для чувственности — въ умѣренности (*σωφροσύνη*). Мудрость есть справедливость разума; храбрость — справедливость сердца; воздержание — справедливость чувствъ. Благоцѣстие (*εὐσυνία*) есть справедливость въ нашихъ отношеніяхъ къ Божеству, оно составляетъ синонимъ справедливости вообще.

Чтобы достигнуть справедливости и черезъ нее уподобления божеству, человѣку необходимо воспитаніе. Въ изолированности онъ не достигаетъ ей. Справедливость, конечная цѣль всѣхъ вещей существуетъ только въ человѣкѣ коллективномъ или въ государствѣ (*πόλις*). Коллективный человѣкъ или государство, какъ и индивидуумъ, состоитъ изъ трехъ отдѣльных элементовъ или классовъ: 1) философы или голова и мудрость государства, классъ господствующій, образуютъ власть законодательную и исполнительную; 2) войны или сердце государства — составляютъ военный классъ и наконецъ, 3) кушцы, ремесленники, земледѣльцы, рабы, — классъ служащій, занимаютъ низшее мѣсто въ государствѣ, подобно тому, какъ чувственная душа въ человѣческомъ тѣлѣ. Господствующему классу принадлежитъ мудрость, среднему — воинная храбрость, служащему классу торгующихъ и работающихъ — послушаніе двумъ высшимъ классамъ, которые думаютъ и сражаются за него. Для того, чтобы коллективный человѣкъ или государство было-бы действительнымъ единствомъ, большимъ индивидуумомъ, нужно, чтобы частные интересы совпадали съ общимъ, чтобы семья поглотилась государствомъ, чтобы индивидуумъ пересталъ быть собственникомъ²⁴⁾. Государство становится тогда отцемъ дѣтей, оно-же и воспитываетъ ихъ. До трехлѣтняго возраста ребенка воспитаніе состоитъ исключительно изъ физическаго развитія его. Отъ трехъ до шести — начинается подготовленіе его

²²⁾ Théétète, 176.

²³⁾ République, X, 613.

²⁴⁾ Для того, чтобы не найти это требованіе утопичнымъ, не надо забывать, что греческое государство есть ничто иное, какъ городъ.

къ нравственному воспитанію путемъ разсказыванія ему мнѳовъ: отъ семи до десяти лѣтъ — гимнастика, отъ одиннадцати до тринадцати — чтеніе и письмо, отъ четырнадцати до шестнадцати — поэзія и музыка, отъ шестнадцати до восемнадцати — математика, отъ восемнадцати до двадцати — военные упражненія, въ двадцать лѣтъ — государство производитъ первый выборъ между молодыми людьми, способными къ военной службѣ и тѣми, которые способны быть правителями; эти послѣдніе до тридцати лѣтъ основательно изучаютъ различныя науки, въ тридцать лѣтъ — вторичный выборъ, причемъ нѣтъ способные поступаютъ на второстепенныя мѣста администраціи, а прочіе продолженіи нѣсколькихъ лѣтъ совершенствуются въ діалектикѣ и вѣчаютъ свое воспитаніе изученіемъ морали. Посвященные въ познаніе высочайшаго блага, они становятся способными занимать самыя трудныя должности въ государствѣ. Искусство допускается государствомъ только по столько, по сколько оно служитъ благу²⁵⁾.

Вернемся къ метафизикѣ Платона, чтобы резюмировать ее въ нѣсколькихъ словахъ. Существуетъ два вѣчныхъ начала: Идея, начало формальное, образующее, отеческое, положительное и матерія, начало материнское, страдательное, отрицательное. Естественно враждебны другъ друга, Идея и матерія тѣмъ не менѣе нуждаются одна въ другой, чтобы составить действительный міръ. Нѣкоторымъ образомъ противъ своей природы Идея стремится материализироваться, а матерія — стать изображеніемъ идеи. Идея, значитъ, нисходитъ до своей соперницы, матерія поднимается ея влиянію и изъ соединенія двухъ противоположностей происходитъ видимый міръ, подобіе невидимой Идеи.

Изъ этихъ нѣсколькихъ основныхъ чертъ видно, что платонизмъ есть только самое благородное и чистое обнаруженіе греческаго гения, но вѣистъ съ тѣмъ и самое полное поэтическое выраженіе спекулятивной мысли²⁶⁾. Ионическому материализму онъ противопоставляетъ вѣчность ума, а бесплодному мнѳизму Элеатовъ — вѣчность матеріи. Онъ является плодотворнымъ и оживленнымъ доризмомъ, идеализованнымъ ионизмомъ, передѣланнымъ и очищеннымъ въ горнилѣ аттическаго гения. Если, не смотря на всю широту своего онтологическаго основанія, доктрины его въ общемъ имѣютъ отбѣнокъ отъчужденнаго идеализма, радикальнаго и склоняющагося въ дѣлѣ полноти къ абсолютизму Иден и къ жертвѣ во имя природы, то отбѣтственнымъ за это является Платонъ, какъ поэтъ. Въ самомъ дѣлѣ, не довольствуясь тѣмъ, что онъ отличаетъ Идею отъ ея субстрата, платонизмъ еще одищетворяетъ ее; онъ дѣлаетъ изъ нея существо или лучше сказать систему существъ, живущихъ сами по себѣ, независимо отъ матеріи и въ этомъ безбрачій счастливыхъ своимъ незапятнаннымъ совершенствомъ. Несомнѣнно, что это олиц-

²⁵⁾ République, III, 394-402.

²⁶⁾ Сравни § 70.

створение есть прежде всего дело поэта, а между тем противники Платона и непонятливые единомышленники философа совсем неверно преувеличили его; но въ то же время верно и то, что Платон—метафизик, помимо своей воли испытывает влияние Платона-поэта, и если его Идея не суть личности, то все таки онъ является существами, отдѣльными существами. Поэтому, съ той минуты, когда Идея разсматривается не только какъ естественное начало и элементъ бытія, но какъ существо, какъ субстанція и еще болѣе, какъ существо полное, совершенное, то ей уже не для чего мѣнять свое состояніе; будучи дѣйствительной сама по себѣ, ей не для чего соединяться съ матеріей, чтобы стать дѣйствительною; и если все таки она допускаетъ это соединеніе, то дѣлаетъ это не для того, чтобы дополнить себя въ чемъ нибудь, но скорѣе она оскверняетъ себя, соприкасаясь со своей соперницею; творение представляется собою уже не прогрессъ, но упадокъ, это уже не осуществленіе Идей; но паденіе ангела.

Чувственный міръ существуетъ; слѣдовательно, соединеніе Идей со своею противоположностью состоялось. Идея, прежде всего совершенная и счастливая въ своемъ совершенствѣ, соединилась съ матеріей; этимъ соприсношеніемъ она не только запятнала себя, но даже ужалась, обидѣлась; ибо матерія Платона не есть *potentia essendi*, но *non-ens*, ничто, разсматриваемое какъ отрицательная дѣйствительность, какъ лишеніе, недостатокъ, абсолютная бѣдность. Какъ объяснить это безуміе? Не имѣя никакой природной связи съ матеріей, идея не могла соединиться съ ней добровольно. Поэтому соединеніе двухъ этихъ противоположностей есть дѣло посредника, который, по добротѣ своей тронутый при видѣ абсолютнаго совершенства съ одной стороны и абсолютной скудности съ другой, берется соединить обѣ противоположности и такимъ образомъ производить смѣсь превосходства съ ничтожествомъ, идеальнаго съ животнымъ т. е. міръ.

Деміургъ, какъ видно, есть естественное и неизбежное послѣдствіе Идей отдѣленной; но посредникъ этотъ, если дѣйствительно признавать его, есть просто какой нибудь *deus ex machina*, существо двусмысленное; въ одно и то же время и всеблагодѣй создатель и виновникъ паденія; поэтому христіане-гноистики были послѣдовательно, отождествляя его съ духомъ зла. Идея отдѣленная имѣетъ еще кромѣ того самыя важныя, практическія послѣдствія. Если она совершенно довольна и счастлива въ своей чистотѣ, если она ужалась своимъ соединеніемъ съ матеріей, то она должна смотрѣть на матерію, какъ на своего природнаго врага, какъ на причину своего ужаленія, какъ на мѣстопробываніе и начало зла; вполнѣ понятное стремленіе ума — какъ можно скорѣе отдѣлаться отъ этого тѣла, какъ отъ чужей и отъ этого видимаго міра, какъ отъ темницы и мѣста наказанія. Аскетизмъ, монашество, отвращеніе отъ матеріи, встрѣчающееся у неоплатониковъ, гностиковъ и даже у католиковъ, суть логическія слѣдствія Идей, — какъ субстанцій. Паденіе Идей, сотвореніе міра существами посред-

ствующимъ, которое есть ни Богъ, ни тварь, поглощеніе тѣлесной реальности Идей, какъ конечная цѣль жизни, однимъ словомъ дуализмъ, исчезаетъ съ того времени, какъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ перестаютъ олицетворять абстракцію-Идею.

Спешивши, преемникъ Платона въ Академіи (347—339), повидимому понималъ необходимость соединить въ одно-единое (Идею) и многое (матерію) принципомъ высшимъ, который обнималъ-бы то и другое; ибо онъ придаетъ громадное значеніе идее пифагорейской эманации; развитія преемственности, что составятъ впоследствии душу неоплатонизма, а потому онъ учитъ, въ противоположность Платону, что совершенство состоитъ не въ первоначальномъ и отвлеченномъ единствѣ, а развитомъ, дифференцированнымъ²⁷⁾. Но уваженіе къ имени Платона и его положеніе, какъ главы школы, мѣшали ему подчеркнуть ученіе своего учителя безпристрастной критикѣ²⁸⁾. Также самое можно сказать о Ксенократѣ, Полемонѣ, Кранторѣ, Кратесѣ, преемникахъ которыхъ былъ скептикъ Аркезидъ²⁹⁾. Только Аристотель, самый знаменитый ученикъ Платона и глава новой школы, открыто развиваетъ свое ученіе въ смыслѣ конкретнаго спиритуализма³⁰⁾.

§ 17.

Аристотель.

Аристотель¹⁾ родился въ Стагирѣ, недалеко отъ Авоонской горы, въ 385 г. Его отецъ Никомахъ былъ врачомъ при Филиппѣ, царѣ Македонскомъ,

²⁷⁾ Aristote, Mét., XII, 7: Τὸ καλλὸν καὶ τὸ ἄριστον καὶ ἐν ἀρχῇ εἶναι. Сравни § 68.

²⁸⁾ Cicéron, Acad. post., I, 9, 34.

²⁹⁾ Смот. § 21.

³⁰⁾ Для отвлеченнаго спиритуализма Платона разумъ есть только интеллектъ (иснающий); для спиритуализма конкретнаго разумъ есть интеллектъ+сила, т. е. бгтiе идее, которая мысль и сила суть основные элементы, раздѣленные только абстракціей.

1) Полное собраніе сочиненій Аристотеля: Берлинское изданіе въ 4 томахъ, изъ которыхъ первые два съ греческими текстами (rec. Em. Bekker), третій томъ съ латинскимъ переводомъ, а четвертый—каждой изъ комментарій (coll. Chr. Aug. Brändis, 1831-36). — Edition Didot, Paris, 1818-57. — Ed. Tauchnitz, Leipzig, 1831-82, 1813 — La Métaphysique traduite par Pierron et Zévort, 2 vol., Paris, 1840; la Politique, la Logique, l'Éthique, la Poétique et la Météorologie, par M. Barthélémy Saint-Hilaire; Paris, 1837-62.—Pour la Métaphysique: Hermann Bonitz, in Aristotelis Metaphysica, 2 vol., Bonn, 1848-49. — C. L. Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, Paris, 1836. — Vacherot, Théorie des premiers principes suivant Aristote, Paris, 1837. — Félix Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Paris, 1837. — Jacques, Aristote considéré comme historien de la philosophie, Paris, 1837. — Jules Simon, Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Paris, 1840.

и происходили изъ семейства, въ которомъ врачебное искусство переходило изъ поколѣнія въ поколѣніе. Кровь, которая текла въ его жилахъ, предначала его къ опытнымъ изслѣдованіямъ и положительной наукѣ. Начиная съ 367 г. онъ продолжалъ, какъ мы сказали-бы теперь, свое образованіе въ Афинахъ, гдѣ вначалѣ былъ ученикомъ, а потомъ близкимъ соперникомъ саварика Платона. Съ 343 по 340 годъ онъ былъ учителемъ Александра, сына Филиппа; эта связь имѣла большое значеніе впоследствии: она дала Аристотелю возможность собрать богатая коллекція и способствовала ему сдѣлаться отцомъ естественныхъ наукъ. Въ 334 г. онъ училъ своей философіи въ аллеяхъ афинскаго Лицея, откуда и названіе его школы, и имя перипатетиковъ или гуляющихъ, данное его ученикамъ. Общественный послѣ смерти Александра въ приверженности къ македонской партіи и атеизмъ, онъ долженъ былъ удалиться въ Халкиду, на ос. Евбею, гдѣ и умеръ въ 322 г.

Сочиненія, приписываемыя Аристотелю, ²⁾ касаются почти всѣхъ наукъ, извѣстныхъ въ древности, т. е. согласно классификаціи, предложенной самымъ философомъ, наукъ теоретическихъ, предметъ которыхъ — истина (математика, ³⁾ физика и теологія или первая философія), наукъ практическихъ, предметъ которыхъ полезное (этика, политика и т. д.) и наукъ неотрицательныхъ, предметомъ которыхъ служатъ прекрасное. Категоріи, De interpretatione, двѣ Аналитики, Тоники и проч. соединены между именемъ *Organon*, дѣлаютъ Аристотеля истиннымъ творцемъ логики; конечно, это нужно принимать не въ томъ смыслѣ, что онъ первый открылъ всѣ элементы этой науки; мы уже видѣли въ словахъ Платона, софистовъ и послѣдователей Сократа, что разумъ постепенно началъ пользоваться сознательно тѣми приемами, къ которымъ онъ вначалѣ прибѣгалъ инстинктивно. Элементарныя аксіомы логики уже были формулированы, каковы: законъ противорѣчія, законъ достаточнаго основанія, *principium exclusi tertiі, dictum de omni et nullo*, и безъ всякаго сомнѣнія законы болѣе спеціальныя силлогизма; но необходимъ былъ гений Аристо-

²⁾ Время, неимѣя благосклонное къ нему, чѣмъ къ Платону, лишило насъ многими другими сочиненіями его неоцѣненной книги подъ заглавіемъ „*πραγματικά*“, въ которомъ Стагиритъ описываетъ 158 конституцій греческихъ государствъ; также затеряны собранія его діалоговъ, которые были написаны спорѣ для публики, чѣмъ для себѣ (ἐκπαιδευτικὸν λόγος). Относительно потерянныхъ сочиненій Аристотеля, см. „*Fragmenta Aristotelis*“, collegit *Edm. Heitz* in Gymnasio argenteo... ant. lit. professor, Ia is 1862. Многія изъ сочиненій, дошедшихъ до нашего вѣдѣнія, основаны и представляютъ безпорочную смѣсь подлиннаго текста съ толкованіями, не принадлежащими Аристотелю. Подлинность нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ напр. Категоріи, De interpretatione, трактатъ De Melisso, Xenophane et Gorgia, Этика для Евдема — сомнительны. Другія наконецъ, какъ De motu animalium, Физіогномоники, Экономіи, Реторика для Александра и т. п. положительно подложны.

³⁾ Только одна изъ наукъ, извѣстныхъ древнимъ, — математика не была изложена спеціально Аристотелемъ,

ля, чтобы привести въ порядокъ эти элементы, дополнить и на нихъ настроить систему дедуктивной логики, которая составляетъ главный предметъ его славы ⁴⁾. Науки физическія и естественныя превосходно изложены въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: Физика, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologia, De anima, Parva naturalia, Исторія животныхъ, и въ трактатахъ: О частяхъ животныхъ, Движеніе животныхъ, Происхожденіе животныхъ, и т. п. Къ философіи, въ тѣсномъ смыслѣ, относятся собраніе трактатовъ о первыхъ причинахъ, которыя комментаторъ его соединилъ въ одно сочиненіе въ 14-ти книгахъ и которые онъ помѣстилъ вслѣдѣ за трактатами о физикѣ (*μετὰ τὰ φυσικά*), откуда и названіе метафизики, данное философіи въ тѣсномъ смыслѣ, о которомъ Аристотель и не зналъ. Этика и политика изложены имъ въ Этикѣ для Никомахъ, Magna moralia, въ Этикѣ для Евдема, въ восьми книгахъ Политики. Наконецъ, реторика и поэтика изложены въ сочиненіяхъ подъ тѣмъ-же заглавіемъ. Такимъ образомъ всѣ сочиненія Аристотеля, вывѣсь взятые, образуютъ настоящую энциклопедію человѣческихъ знаній въ четвертомъ вѣкѣ до Р. X.

Аристотель такъ опредѣляетъ философію: наука о всеобщемъ (*ἡ καθόλου ἐπιστήμη*). Всякое истинное знаніе есть или крайній мѣръ стремится стать общимъ міропознѣніемъ, общей теоріей; значитъ, каждая спеціальная наука, насколько представляетъ собою частныя философіи (*φιλοσοφίας*), частныя цѣльныя теоріи, настолько же теорію всего, относящуюся къ одной или ко многимъ группамъ; общая же философія есть сводъ и система этихъ частныхъ философій. И наоборотъ, философія въ тѣсномъ смыслѣ или первая наука (*πρῶτη φιλοσοφία*) составляетъ особенную науку въ связи съ другими науками (философіями вторыми), имѣющую особый и опредѣленный предметъ: бытіе само въ себѣ, абсолютное, Бога. Но въ тоже время она есть и всеобщая наука, охватывающая и резюмирующая всѣ спеціальности въ томъ смыслѣ, что предметъ ея, Богъ, охватываетъ и содержитъ въ себѣ начала всѣхъ наукъ и первоначальныя причины всего существующаго (*ἡ τῶν πρῶτων αἰτίων καὶ αἰτίων θεωρητική* ⁵⁾).

Возможность знанія, отрицаемая софистами и скептиками, не возбуждаетъ у Аристотеля никакого сомнѣнія. Одни мы между другими существами, причастны къ дѣятельному разуму, т. е. къ самому Богу, и посредствомъ ея къ познанію абсолютнаго; одни мы надѣлены даромъ слова. Рѣчью мы называемъ вещи, какъ мы ихъ понимаемъ; разумомъ же мы ихъ понимаемъ, какъ онъ въ дѣйствительности существуютъ: общіе для всѣхъ способовъ называть вещи или части рѣчи (категоріи языка и грамматики) соотвѣтствуютъ

⁴⁾ Относительно логики Аристотеля см. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelis*, Berol., 1836 г. 4 изд. 1852 г.

⁵⁾ *Métaphysique*, I, 2, 14. Cf. I, 8, 1, 10,

изобразимым формам, под которыми мы постигаем вещи, или категории ума (субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, бытие, действие, страдание): эти категории ума выражают, в свою очередь, способ бытия (*κατηγορίαι τοῦ ὄντος*), т. е. вещи действительно представляют то субстанцию, то количество, то отношение, и т. п., а не прямо понимаются таковыми⁶⁾.

Науки математически и физически занимаются количеством, качеством предметов и их отношениями; философия (первоначальная) имеет своим предметом основную категорию, субстанцию (*οὐσία*); к ней прилагаются все остальные категории и их можно называть лишь ее паразитами. Она задается решением вопроса о бытии самом по себе, вне всяких отношений ко времени, месту, и проч. (*τί τὸ ὄν ᾗ ὄν*), о бытии абсолютном, необходимом, о вѣчной сущности вещей в противоположность относительному, частному, случайному⁷⁾.

Следовательно, Платон правильно смотрит на нея, как на знание истин, реального (*τὸ ὄντος ὄν*), в противоположность кажущемуся бытию, которое в действительности есть не больше как переходящее отношение. Но ошибка заключается в том, что он видит реальное бытие в идеях, отвлеченных от индивидуумов, их выражающих (*ἰδέαι χωριστά*). Тщетно и искажи-бы в его сочинениях доказательства существования Идей, отвлеченных от вещей. Впрочем трудно сказать, к чему служит эта теория, которая, далеко не разрешая метафизической проблемы, только запутывает ее, удвоив мир реальный миром безразличных омонимов. И в самом деле, Идей, отвлеченных внятия, не содействуют ни образованию, ни сохранению, ни образованию предметов (*εἰς γένεσιν*). Мы не знаем, какое отношение существует между предметами и идеями (*τρόπος καὶ ὅν τὰλλα ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ*). Называть идеи образцами и говорить, что вещи участвуют в них, это полагается поэтическими метафорами, для того, чтобы ничего не сказать *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κεκοιλέμεν ἐστὶ καὶ μεταφοράς λέγειν ποιητικὰς*. И в самом деле, если общая Идея есть субстанция индивидуумов, сущность предметов, то каким образом она может существовать отдельно от того, сущность чего она составляет (*χωρὶς αὐτῶν εἶναι καὶ ὄν ᾗ οὐσία*). Общее не могло-бы существовать вне и рядом с индивидуальным (*τὸ καθόλου μὴ ἐστὶ τί παρὰ τὰ καθ' ἑκάστα*). Таким образом Идей или особенные типы, рассматриваемые сами по себе, как отвлеченные, отвлеченные от предметов, не составляют реальных существ, субстанций (*οὐσιῶν*) настолько, на сколько под словом разумеется существующее само по себе⁸⁾. Но Аристотель не отрицает объективного существо-

вания видов. Для него, как и для Платона, общая Идея есть сущность индивидуума и может называться *οὐσία*, насколько это слово обозначает сущность. Но он отвергает возможность существования Идей отдельно от вещей (*χωρὶς*). Будучи формой вещей, идея ей сопричастна, имманентна и может быть отвлечена от них, только абстракцией. Она духа индивидуума и, как таковая, она образует с ним нечто целое, неделимое. Поэтому выражение *ὅν παρὰ τὰ πολλὰ* нужно замѣнить выражением *ἐν κατὰ τὸν πολλόν* или *ἐν τοῖς πολλοῖς*⁹⁾.

Съ другой стороны, теория материализма также несправедлива; и здесь субстанция равным образом не заключается в материи, отвлеченной от своей формы (*εἶδος, μορφή*, т. е. не только способность бытия вещи — ее длина, высота, ширина, но все ее свойства, имѣющія бытия). Материя без Идей есть абстракция в том же смысле, как и Идея без индивидуума, который ее осуществляет. Таким-же образом движение не существует, само по себе, но предполагает субстрат. Поэтому то, что существует в действительности, но не существует, есть ни Идея, ни материя, ни движение, но представляет совокупность всего этого, индивидуум. Реальность это есть конкретная вещь; она имѣет свои составные элементы, которые различаются мыслью, но которые не существуют независимо один от другого. Изъ этих элементов самый важный (*χωριστέρον*) — это Идея, форма, синоним сущности или души у Аристотеля. Материя — это только подставка, но подставка необходимая.

Установивши это, рассмотрим причины, производящія реальное бытие, первоначальные условия, при которых индивидуум развивается, словом, факторы явления. Они одинаковы, как в области искусства, так и в области природы; таковы: причина материальная (*ὕλη, ὑποκείμενον*), причина формальная (*τὸ εἶδος, τὸ τί ἐστὶ, τὸ τί ᾗ εἶναι*), причина производящая или движущая (*ἀρχὴ τῆς γένεσεως, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τὸ αἴτιον τῆς μεταβολῆς, τὸ κινῶν, τὸ κινητικόν*) и причина финальная (*τὸ οὐ βέβαη, τὸ τέλος, τάχαδὸν*)¹⁰⁾. В области искусств, напр. любая мебель или статуя предполагает: 1. вещество (дерево, мрамор или мѣдаль), изъ которой она сдѣлана; 2. идею (план или образец), согласно которой она сдѣлана и которая существует для статуи въ мыслях скульптора, а для мебели въ мыслях столяра; 3. руки, пальцы и орудія, какъ силы движущія и причины производящія; 4. цѣль или мотивъ, приводящій въ движение эти силы и заставляющій ихъ переходить изъ возможности (*δύναμις*) въ дѣйствіе (*ἐνέργεια*). Тоже самое мы видимъ въ природѣ и въ особенностях въ природѣ органической. Живой организмъ, напр. человѣкъ, является результатомъ этихъ четырехъ факторовъ: 1. вещества, служащаго

⁶⁾ Métaphysique, V, 7; VI, 4.

⁷⁾ Métaphysique, VI, 1; XI, 4, 7.

⁸⁾ Métaphysique, I, 9, 15-16; V, 8, 14; XII, 10, 22; XIV, 8, 12, 4, 9.

⁹⁾ Mét., III, 4, 1.—Analyt. post., I, 11.

¹⁰⁾ Métaphysique, I, 3. Cf. VII, 7 ss.

точкой отправления и субстратом для эмбрионального развития; 2. идеи или специфического типа, следуя которому, развивается зародыш и форму которого он стремится принять; 3. акта зарождения; 4. цѣли (бессознательной) этого дѣйствія, т. е. сотворения новаго человѣка.

Такимъ образомъ резюмируя все выше сказанное, мы видимъ, что существуютъ четыре первоначальныя причины всякаго факта и, следовательно, четыре первоначальныя причины всего міроустройства или вселенной; это матерія, идея, сила и конечная цѣль. Тамъ, гдѣ эти четыре начала вступаютъ, они совместно стремятся произвести реальное бытіе, предметъ искусства или живое существо. Впрочемъ эти начала не существуютъ субстанціально и всегда соприисутствуютъ въ индивидуумѣ, такъ что всякій индивидуумъ предшествуется другимъ того-же вида, отъ котораго онъ произошелъ генетически; такъ точно и въ области техники и въ мірѣ нравственномъ всякое явленіе предполагаетъ дѣйствующую причину: человѣкъ дѣлается образованнымъ черезъ посредство другаго человѣка образованнаго; двигательная причина есть всегда существованіе дѣйствительное, и никогда ни въ какой области то, что пребываетъ въ возможности, не перейдетъ къ акту безъ натуры съ стороны какой нибудь дѣйствующей вещи.

Хотя философская рефлексія различаетъ четыре производящихъ начала вещей, однако очень часто три изъ нихъ—идея, двигательная сила и цѣль сливаются и образуютъ только одно (*ἐρεται δε τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πᾶσις*). Напр. въ области техники, идея Гермеса, какъ она представляется воображенію ваятеля, возбуждаетъ его нервы и приводитъ въ движеніе его мускулы, и въ тоже время она есть цѣль, которую онъ стремится осуществить посредствомъ матеріи. Въ этомъ случаѣ, идея въ одно и тоже время есть и формальная причина, и двигательная сила, и конечная цѣль. Въ области физиологій примѣромъ можетъ служить человѣкъ, который въ одно и тоже время представляетъ идею, осуществленную актомъ зарожденія и осуществляетъ еѣ въ цѣлю воспроизвести человѣка (*τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὐ βέβαιον ἐν ἐστί, τὸ δ' ὅταν ᾗ κινῆσις τῷ εἶδει ταῦτο τοῦτο*)¹¹).

И такъ, въ послѣднемъ анализѣ существуетъ только два начала вещей: Идея или форма, которая ихъ воспроизводитъ и къ которой онъ стремится, и вещество или матерія, изъ которой онъ слѣзаны, *εἶδος* и *ὑλѣ*; первое существенно необходимо и есть причина въ тѣсномъ смыслѣ; второе имѣетъ второстепенную важность и есть только простое условіе (*συνάπτον*). Эти два начала, необходимо предшествуя всякой перемѣнѣ, сами не могутъ происходить, быть въ свою очередь произведенными, ибо въ этомъ случаѣ пришлось бы допустить, что они были раньше своего существованія, а это невозможно. Такимъ образомъ матерія и форма необходимо предшествуютъ всякому происхожденію, такъ какъ генерация только возможна

черезъ нихъ¹²). У Аристотеля, какъ и у Платона, матерія какъ и форма вѣчна; но вѣчность матеріи не устанавливаетъ въ системѣ Стагирита абсолютнаго дуализма. Если-бы матерія и идея были совершенно противоположны одна другой, какъ онѣ кажутся у Платона, то какимъ образомъ онѣ могли-бы соединяться и содѣйствовать нѣкоторымъ образомъ въ происхожденіи всѣхъ вещей? То, что совершенно противоположно, соединяется не жетъ (*ἀπατῇ γὰρ τὰ ἐναντία οὐτ' ἀλλήλων*)¹³).

Мѣ у Платона, т. е. ничто, абсолютное лишеніе (*στέρησις*) и реальная матерія—это двѣ вещи, совершенно различныя. Матерія—есть небытіе случайно (*κατὰ συμβεβηκός*), между тѣмъ какъ лишеніе, это—небытіе въ самомъ себѣ; матерія, очень близкая къ субстанціи, есть въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ сама субстанція; между тѣмъ какъ лишеніе вовсе не можетъ существовать¹⁴). Матерія не есть μὴ ὄν—ничто, она есть μὴ πο ὄν—бытіе въ возможности (*δυνάμει ὄν*), возможность или способность быть, зародышъ и точка отправления быванія. Конкретное бытіе, индивидуумъ, представляетъ развитіе этого зародыша, осуществленіе этой возможности, вѣрнѣе возможность, становящуюся актомъ (*ἐνέργεια*). Матерія представляетъ собой зародышъ формы, форму въ возможности; съ своей стороны форма или точнѣе единство формы и матеріи, образующее собой индивидуумъ, есть матерія въ актѣ¹⁵). Въ области техники дерево, т. е. вещество, изъ котораго будетъ сдѣланъ столъ, представляетъ столъ въ возможности; оконченный столъ есть то же самое дерево въ актѣ; мѣдъ это статуя въ возможности, а статуя—это актуализация мѣди. Въ природѣ яйцо—это птица въ возможности, а птица есть ея *ἐνέργεια*. Матерія есть начало во всѣхъ вещахъ; Идея (способность быть или форма) это цѣль, къ которой она стремится; матерія—это зачатокъ, нѣчто несовершенное; форма есть совершенство, исполненіе (*ἐντελέχεια*). Если-бы *ὄν* было синонимомъ *στέρησις*, то матерія не могла-бы сдѣлаться тѣмъ нибудь, явиться формой, принять тѣ точныя абрисы, которые опредѣляютъ и даютъ возможность опредѣлить реальное бытіе; изъ ничего не можетъ ничто родиться. Она вовсе не отвергаетъ форму, она ее желаетъ, подобно тому, какъ самка стремится къ самцу¹⁶). Матерія и идея (форма), это понятія соотносительныя; не исключая другъ друга, онѣ взаимно притягиваются, дополняютъ другъ друга и средній терминъ, гдѣ онѣ слѣзняются, это—именно перемѣна, движеніе, развитіе (*κίνησις, μεταβολή*), представляющее переходъ; прекращеніе одного въ другое. Отсюда то значеніе, которое Аристотель приписываетъ идѣи движенія¹⁷), посредствомъ которой онъ до извѣстной степени уничто-

¹¹) *Physique*, I, 10, 8.

¹²) *Métaphysique*, XII, 10, 7.

¹³) *Physique*, X, 10, 4.

¹⁴) *Métaphysique*, VIII, 6, 19.

¹⁵) *Physique*, I, 10, 7.

¹⁶) *Physique*, III, 1, 8.

касть дуализмъ Платона, устранить который стремился и этотъ послѣдній при помощи числа или *ψυχή*. Система Аристотеля зиждется на этихъ трехъ началахъ: *δύναμις*, *χίνησις*, *ἐνέργεια* ¹⁸⁾. Если матерія по отношенію къ формѣ есть то же, что и возможность по отношенію къ акту, зародышъ по отношенію къ законченному организму, то противоположность между этими двумя началами такъ мало абсолютна, что всякая вещь представляетъ въ одно и тоже время и то и другое: возможность и актъ, матерію и форму. Мѣлъ есть форма или актуальность по отношенію къ невыдѣланной рудѣ, матерія или возможность по отношенію къ оконченной статуѣ. Дерево, изъ котораго будетъ сдѣлана мебель, есть форма, родъ бытія или актуальность по отношенію къ зародышу, изъ котораго оно выросло, безформенная матерія по отношенію къ мебели. Иногда является сформированнымъ по отношенію къ предмету, но онъ есть еще матерія безформенная по отношенію къ человѣку /же взрослому/.

мислѣ таку²⁰⁾, можно заключить, что онъ не имѣлъ бы ничего противъ назанія нышаго Существа *εξ ουθεν*, конечнымъ предѣломъ всемірнаго развитія, отрицающа въ еѣ время что эта высшая степень бытія была бы съ одной стороны еще матеріальна. Но то, чего онъ не допускаетъ это пантеистическая идея абсолютнаго, которое развивается и которое есть матерія, прежде чѣмъ бытъ формой, возможностью, прежде чѣмъ стать энергіей²¹⁾. Если-бы верховное Существо начало свое существованіе какъ зародышъ и только какъ способность къ акту, то было-бы необходимо для оплодотворенія этого зародыша и приведенія такого Бога къ его дѣйствительному бытію еще другое дѣйствующее бытіе, предсуществоющее Богу; ибо не только каждое сѣмя происходитъ отъ дѣйствительнаго и предсущствующаго существа, но никакая возможность бытія не переходитъ въ актъ безъ помощи дѣйствія. Не возможность, но самый актъ, не способность дѣйствовать, но дѣйствительно существующая дѣятельность, не несовершенное, а совершенное составляло первое начало, предсущствующее и превосходящее все остальное²²⁾. Этотъ любимый тезисъ Аристотеля, сводящійся въ сущности къ положенію *Ex nihilo nihil*, имѣетъ своимъ слѣдствіемъ отрицаніе хаоса, какъ первобытной формы вещей, если бы можно было назвать формую само безформенное и отсутствіе всякаго порядка. Итакъ, если матерія предѣльно существуетъ форма, т. е. абсолютная энергія, то само собой разумѣется, что матерія никогда не была безформенной и слѣдовательно, ни одна эпоха не представляла хаоса²³⁾.

Оно есть первый двигатель, хотя самъ по себѣ неподвижный (*πρῶτον κίνησις οὐ κινούμενον*). Существованіе этого перваго двигателя есть необходимое послѣдствіе начала причинности. Всякое движеніе предполагаетъ кромѣ существованія движимаго предмета еще существованіе двигателя, который, въ свою очередь, получаетъ свое движеніе отъ высшаго двигателя; а такъ какъ нѣтъ безконечной серіи причинъ, то по необходимости приходится остановиться на первомъ двигателѣ. Отрицать его и одновременно допускать реальность движенія, а вмѣстѣ съ Леккиномъ, Демокритомъ и другими признавать безконечную серію явленій и причинъ безъ первой изъ нихъ—это равносильно отрицанію одного изъ основныхъ законовъ мышленія. Впрочемъ, первая причина дѣйствуетъ предѣльно и также точно предѣльно движеніе, его возбуджаемое. Вселенная не имѣетъ ни начала, ни конца во времени, хотя имѣетъ свои предѣлы въ пространствѣ. Но здѣсь возникаетъ оло

20) Mét., VñH, 6. 19. Cf. VñH, 10. 27; XII, 3, 8; XII, 10, 8.

затруднение (*ἀπορία*): какимъ образомъ то, что само неподвижно, существуетъ и можетъ двигаться другимъ, какимъ образомъ двигательная причина можетъ дѣйствовать, не приходя сама въ движеніе? Необходимо поэтому допустить, что Богъ движетъ матеріей тѣмъ же способомъ, какимъ онъ движетъ прекраснымъ и желаемымъ; напр. произведенія искусства и природы двигаютъ нами и приковываютъ насъ къ себѣ, оставаясь между тѣмъ сами въ полнѣйшемъ покоѣ; точно также и идеаль, который мы стремимся осуществити, а цѣль, которую мы преслѣдуемъ, приводя насъ въ движеніе, не участвуя въ немъ сами. Матерія сама собой и безъ малѣйшаго движенія абсолютнаго бытія приходитъ въ движеніе въ смыслѣ вѣчной идеи (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρότερον*). Она хочетъ Бога (*ἡρβεται*), но Богъ то и есть первоначальная причина этого хотѣнія ²⁴⁾.

Высшее Существо, будучи не матеріальнымъ, не можетъ имѣть ни впечатлѣній, ни ощущений, ни воледей, ни волнъ въ смыслѣ желанія, ни чувствъ въ смыслѣ страстей; это все суть вещества, зависяція отъ матери, отъ начала пассивнаго, женскаго, воспринимающаго форму. Богъ есть чистый умъ. Человѣческій умъ (*νοῦς ποιητικός*) начинать со способности къ дѣйствию, развивается на почвѣ ощущений, воспріятія, сравненія; божественный *νοῦς* независимъ отъ ощущений; Богъ не имѣетъ чувства и не можетъ это имѣть; онъ не можетъ чувствовать ни жары, ни холода, онъ не слышитъ звуковъ, онъ не различаетъ красокъ; онъ знаетъ жару, холодъ, звуки, запахи, свѣтъ, цвѣта въ ихъ умопостигаемой сущности, а не въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, какъ ихъ воспринимаютъ твари. Какъ чистый умъ, онъ познаетъ только чисто умственное въ то время, какъ дискурсивная мысль человѣка, изслѣдуетъ предметъ, который не есть сама мысль, и котораго она можетъ достигнуть только постепенно, абсолютная мысль гождественна съ своимъ объектомъ. Такъ какъ нѣтъ ничего выше Бога и божественная мысль имѣть своимъ объектомъ возможно высшее, то предметомъ этой мысли можетъ только быть она сама (*νοῦς νοῦς νοῦς*). Въ всякихъ страданій, выше всего несовершеннаго и, слѣдовательно, выше всякаго желанія и сожалѣнія (*ἀλγος*), божественное существованіе въ высшей степени блаженно и человѣческая жизнь съ ея волненіями есть только его слабое подобіе. Чистое созерцаніе умопостигаемой истины, *θεωρία*, что достигается только самими счастливыми между людьми и лишь въ рѣдкія, краткія мгновенія, есть неизмѣнная форма божественной жизни (*διαγωγή δ' ἰσότης οἷα ἡ ἀρετὴ μικρὸν χρόνον ἔμειν* ²⁵⁾).

Конечная цѣль вселенной и высшее благо (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*), Богъ является въ одно время въ вѣщахъ, какъ-бы ихъ имманентною сущностью (*ταῖς*) и въ вещей, въ особенности отъ міра, трансцендентнымъ

(*ἐκχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό*). Подобно тому, какъ дисциплина существуетъ вмѣстѣ и въ арміи, и надъ нею въ мысли полководца, такъ Богъ есть въ одно время законъ и законодатель, порядокъ и распорядитель вещей ²⁶⁾. Черезъ него и во имя его все устроено, организовано, гармонизовано, а такъ какъ онъ одинъ (только матеріальное можетъ существовать во множествѣ ²⁷⁾), невозможно предположить болѣе одной вѣчной вселенной; это совершенная монархія подъ владычествомъ совершеннѣйшаго изъ монарховъ. И наоборотъ, единство, которое царитъ въ мірѣ, доказываетъ единство Бога.

Ὁμὴ ἀγαθὸν πολυμορφαντὶ εἰς καὶ αὐτὸς ἔστω ²⁸⁾.

Отъ этого начала всѣхъ началъ зависитъ небо и природа ²⁹⁾: небо, т. е. вселенная, разсматриваемая, какъ совершенная сфера и природа, т. е. все то существующее внутри этой сферы, что подвергнуто то движению, то покою или, въ смыслѣ болѣе отвлеченномъ, само движеніе, насколько оно исходитъ отъ перваго двигателя и продолжается черезъ второстепенныя причины. Даже при томъ предположеніи, что случаи и самопроизвольность (атомистовъ) имѣютъ нѣкоторое вѣсто въ происхожденіи и экономіи міра, все таки они имѣли-бы только второстепенное значеніе и нужно было бы допустить, что разумъ и природа, его эманация, суть еще высшія причины многихъ другихъ феноменовъ и всей этой вселенной ³⁰⁾.

Природа всегда дѣйствуетъ въ виду одной цѣли. Цѣлесообразность такъ явственно проявляется въ животныхъ, что часто возникалъ вопросъ, не исполняютъ-ли своихъ работъ при помощи разума муравьи, пауки и другія работающія животныя. Только въ виду цѣли ласточка вьетъ свое гнѣздо, паукъ свою паутину. Также цѣлесообразность видна и въ растеній, которая пускаютъ листья въ виду своего плода, и для питанія пускаютъ свои корни въ глубину земли, а не на ея поверхность: цѣлесообразность проявляется по всей природѣ ³¹⁾. Въ возраженіе можетъ быть сказано, что природа иногда производитъ уродоу. Но могутъ быть случаи ошибокъ въ ея произведеніяхъ, какъ и въ произведеніяхъ искусства. Если грамматикъ, несмотря на свое знаніе, можетъ сдѣлать орфографическую ошибку, если даже искусственный медикъ можетъ прописать вредное лекарство, то очевидно ошибка можетъ вырваться въ дѣйствія природы и ея уроды представляютъ только уклоненія отъ цѣли, въ данномъ случаѣ несуществующей ³²⁾. Въ природѣ есть два начала: матерія и форма, дѣйствующая идея. Если природа дѣйствуетъ иногда оупуно, имѣетъ уклоненія и ошибки,

²⁶⁾ *Métaphysique*, XII, 10, 1-2. — ²⁷⁾ VIII, 6, 21. — ²⁸⁾ XII, 10, 23.

²⁹⁾ *Met.*, XII, 7, 1: 'Εκ τούτων ἄρα ἀρχὴς ἔρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

³⁰⁾ *Physique*, II, 6, 12. — ³¹⁾ II, 8, 7.

³²⁾ *Physique*, II, 8, 9.

²⁴⁾ *Métaphysique*, XII, 7, 3.

²⁵⁾ *Métaphysique*, XII, 7, 11.

то это касается материи ³³⁾. Кроме того было-бы крайне неразумно отрицать целесообразность только по той причине, что не видно, как бы двигатели обдумывали свои действия. Искусство также не размышляет и во множестве случаев оно не нуждается в размышлении, чтобы действовать. Искусство есть двигательный, природа—двигательный. Если-бы напр., искусство строения кораблей находилось внутри дерева, то искусство действовало-бы тем-же способом, как и природа. Следовательно, если искусство действует, имея в виду цель, то и природа действует таким-же образом ³⁴⁾. Конечц и составляет тот принцип, в силу которого она действует ³⁵⁾.

Так как движение есть сущность природы, то физика есть собственно теория движения ³⁶⁾. Ея изслѣдованіи преимущественно касаются неподвижнаго (божественнаго), подвижнаго петлѣннаго (неба) и подвижнаго тѣльнаго или подлуннаго природы ³⁷⁾. Существует столько-же способов движения, сколько и категорій бытія ³⁸⁾. Главные способы движения проявляются въ четырехъ видахъ: 1. движение, опредѣляющее сущность или возникновение и уничтоженіе (*γένεσις καὶ φθορά*); 2) движение, опредѣляющее качество или измѣненіе качества, перемѣну (*κίνησις κατ' ἀλλοίωσιν, μεταβολή*); 3. движение, опредѣляющее количество, увеличеніе и уменьшеніе (*κίνησις κατ' αὐξάνειν καὶ φθίνειν*); 4. движение перемѣщенія въ пространствѣ (*φορά, κίνησις κατὰ τὸν τόπον*) ³⁹⁾. Первый родъ движения, возникновеніе и разрушеніе, не есть движеніе въ точномъ значеніи этого слова, а изъ трехъ другихъ родовъ движения, движеніе перемѣны, по мнѣнію всѣхъ физиковъ и особенно Анаксагора, есть самое важное самое всеобщее, самое первоначальное ⁴⁰⁾. Движеніе, идея котораго отождествляется съ идеей измѣненія, есть актъ или интеллектія, осуществленіе бытія въ возможности, смотря по тому, что представляетъ собой это бытіе ⁴¹⁾. Но оно не составляетъ сущности (*οὐσία*) и не существуетъ независимо отъ предметовъ, изъ опредѣляемыхъ (*κατὰ τὰ πράγματα*).

Пространство (*χωρά, τόπος*) имѣетъ болѣе сходства съ чѣмъ нибудь вещественнымъ. Оно не представляется ни матеріи тѣла, какъ Платонъ ошибочно предполагаетъ въ Тимей ⁴²⁾, ни ихъ формы, ни разстоянія, которое ихъ раздѣляетъ (*διάστημα*); это есть предѣлъ между тѣломъ обнимающимъ и тѣломъ обнимаемымъ ⁴³⁾, между содержащимъ и содержащимъ. Этими страннымъ опредѣленіемъ Аристотель хотѣлъ опровергнуть идею, по его мнѣнію ложную, идею пустаго пространства, отдѣляющаго тѣла одно отъ другаго (*κενόν* Демокрита). Движеніе по его мнѣнію не предполагаетъ

пустоты; но всегда есть перемѣна мѣстъ между различными тѣлами; всякое сущеніе тѣла предполагаетъ расширеніе тѣла его окружающаго и *vice versa*, такъ что нѣтъ никогда пустоты, ни въ тѣлахъ, ни внѣ ихъ ⁴⁴⁾. Такъ какъ пространство не можетъ быть постигнуто безъ движенія, то неподвижное (божественное) не находится въ пространствѣ. Такъ какъ пространство есть предѣлъ между содержащимъ и содержащимъ и вселенная ни въ чемъ не заключается, по содержанію все, то вселенная, Цѣлое (*le Tout*), не можетъ быть въ какомъ нибудь опредѣленной мѣстѣ. Вселенная, вѣдѣния безусловно, какъ совокупность предметовъ неподвижна. Какъ совокупность, она не можетъ перемѣнять мѣста въ массѣ, но она можетъ имѣть кругообразное движеніе, такъ какъ есть части неба, изъ которыхъ одніе двигаются не вверхъ и внизъ, но кругообразно, а другія могутъ сдвигаться болѣе плотными или болѣе легкими и поднимаются вверхъ и внизъ ⁴⁵⁾.

Какъ пространство, такъ и время существуетъ только при условіи движенія, для котораго оно служитъ мѣрою и количествомъ. Время по своему существу безконечно, какъ и движеніе (что-бы не говорилъ Платонъ); и въ этомъ заключается его различіе съ пространствомъ, которое ограничено. Пространство, действительно безконечное была-бы нелѣпность, такъ какъ безконечное можетъ только существовать, какъ возможность, никогда же, какъ действительность; ибо действительность есть то, что имѣетъ форму, опредѣлено, окончено; возможность есть то, что не окончено, безконечно; и наоборотъ, безконечное только существуетъ въ возможности, въ числѣ, какъ возможность постояннаго возрастанія и въ величинахъ, какъ дѣлѣмость безъ конца. Такъ какъ время есть мѣра движенія, поэтому оно есть число, а число существуетъ только для того, кто считаетъ, то очевидно, что время только существуетъ для души и оно не существовало-бы, если-бы не было души для счисленія ⁴⁶⁾.

Подобно тому, какъ мы различаемъ нѣсколько способовъ движенія въ смыслѣ измѣненія, изъ которыхъ движеніе перенесенія или движеніе, собственно говоря, есть самое важное, подобно тому есть и различные виды движенія перемѣненія. Первый и самый совершенный видъ изъ всѣхъ—это движеніе кругообразное, единственное, которое можетъ быть безконечнымъ, простымъ, непрерывнымъ. Движеніе прямолинейное не можетъ быть непрерывнымъ, и такимъ образомъ оно менѣе совершенно предмудрото. Оно не можетъ продолжаться до безконечности, по той причинѣ, что вселенная имѣетъ свои предѣлы, а потому, что-бы продолжаться, оно должно перемѣнить направленіе на совершенно обратное и перейти въ колебательное движеніе; но гдѣ движеніе возобновляется въ обратномъ направленіи, въ этомъ мѣстѣ необходимо происходить остановка, какъ-бы мала она не была.

³³⁾ Physique, II, 8, 8.

³⁴⁾ Physique, II, 8, 15-16.—³⁵⁾ II, 9, 4.

³⁶⁾ Physique, III, 1, 1.—³⁷⁾ II, 7.—³⁸⁾ III, 1, 2.—³⁹⁾ III, 1, 7.—⁴⁰⁾ II, 10.—⁴¹⁾ III, 1, 7. 'Η τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντέλεξις.

⁴²⁾ Physique, IV, 1.—⁴³⁾ IV, 6: τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σμάματος.

⁴⁴⁾ Physique, IV, 8. — ⁴⁵⁾ IV, 7, 5.

⁴⁶⁾ Physique, IV, 20, 4.

Движение кругообразное и прямолинейное снизу вверх и сверху вниз являются двумя великими формами *κίνησις* в миръ физическомъ. Первое, какъ совершенное, т. е. простое и непрерывное, свойственно верхнему небу (*πρῶτος οὐρανός*), прочному своду, къ которому прикрѣплены неподвижныя звѣзды⁴⁷⁾; второе менѣе совершенное, такъ какъ ему недостаетъ абсолютной непрерывности, определяетъ нижнія части вселенной, т. е. центральныя. Видное выражение верхняго неба около оси вселенной есть непосредственное дѣйствіе перваго неподвижнаго двигателя, который все остальное приводитъ къ движению только косвенно и черезъ посредничество *πρῶτος οὐρανός*. Такимъ образомъ сфера неподвижныхъ звѣздъ есть *πρῶτος κόσμος* *κινητός*, первый движущій двигатель, сообщающій движенье нижнимъ или планетнымъ сферамъ (*δευτέρος οὐρανός*). Эти прочныя, но прозрачныя сферы, числомъ около пятидесяти, вращаются вокругъ своего общаго центра, центра земли, который такимъ образомъ есть центръ всего міра. Но ихъ движенье уже сложно: къ вращенію справа на лѣво, которое онѣ раздѣляютъ съ верхнимъ небомъ, онѣ прибавляютъ другое слѣва на право; это осложненіе можетъ быть объяснено только, если мы допустимъ для каждой сферы, кромѣ первой движущей силы еще отдѣльнаго двигателя, относительно независимаго. Наконецъ, центральная сфера, т. е. земля съ ея обитателями, океаномъ, двумя атмосферами, находится въ непосредственной зависимости отъ планетъ и подлѣ косвеннымъ вліяніемъ неподвижныхъ звѣздъ. Она не вращается въ самой себѣ, но она представляетъ сложные движенья, основная форма которыхъ есть движенье сверху внизъ и снизу вверхъ.

То, что двигается сверху внизъ, отъ всемірной окружности къ центру вселенной, мы называемъ тяжелымъ; то, что двигается снизу вверхъ, отъ земли къ небу, мы называемъ легкимъ. Противоположность между тяжелымъ и легкимъ можно сравнить съ противоположностью между холодомъ и тепломъ, такъ какъ намъ опытъ показываетъ, что холодный воздухъ опускается, а теплый воздухъ поднимается; на этой двойной противоположности основывается дифференція элементовъ. Матерія тяжелая и холодная сама по себѣ — это элементъ — земля или твердое; матерія легкая и отъ природы теплая это — огонь. Вода и воздухъ, т. е. сырое и сухое, образуютъ дѣя посредствующія стихіи, роль которыхъ заключается въ примиреніи противоположныхъ крайностей. Допуская такимъ образомъ четыре *στοιχεῖς* Эмпедокла,

⁴⁷⁾ Современная теорія о свободномъ движеніи небесныхъ тѣлъ въ пространствѣ въ силу всепірнаго тяготѣнія, теорія, встрѣчающаяся уже у Юліяна въ птолемейскихъ повидимому, совершенно неимѣетъ Аристотелею, который, говоря о небѣ и его движеніи, не думаетъ говорить черезъ метемпсихозъ о движеніи небесныхъ сферъ, заключенныхъ въ этомъ небѣ, но именно о движеніи, определяющемъ самое небо, которое рассматривается, какъ совокупность концентрическихъ круговъ, образованныхъ изъ того-же вещества, что и звѣзды, въ немъ заключающіяся. Онъ также сравниваетъ движенье звѣздъ съ перемѣщеніемъ тѣлъ, которые, находясь на колесницахъ, остаются неподвижными, въ то-же время подвигаясь съ колѣсницей, которая ихъ влечетъ.

Аристотель тѣмъ не менѣе удерживаетъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ и Демокритомъ однородность элементовъ, представляющихъ послѣдовательныя превращенія одной и той же матеріи. Дѣйствительно, опять ему показывается, что твердое (какъ онъ называетъ землю) переходитъ въ жидкое; жидкое — въ газообразное, газообразное — въ огненное, и *vice versa*, огненное и газообразное — обращается въ жидкость, — жидкость твердѣетъ; такъ что у него химическое понятіе стихій смѣшивается съ физическимъ понятіемъ состоянія.

Различіе элементовъ, входящихъ въ составъ матеріи земнаго шара, завися преимущественно отъ природы движенія, свойственнаго земному міру; не простирается за предѣлы этого міра. Оно не существуетъ въ небесныхъ сферахъ, образованныхъ изъ чистаго эфира, т. е. оно состоитъ не изъ пятой стихіи (*πεντῆτος στοιχεῖον*), какъ нѣкоторые неловко объясняли, но изъ той примитивной и нейтральной матеріи, которую Анаксимандръ называлъ *ἄπειρον* и которая есть субстратъ, общій для четырехъ стихій земнаго шара. Въ небесахъ не могутъ имѣть мѣста земныя стихіи — жидкія, газообразныя, или огненныя по той причинѣ, что противоположность между тяжелымъ и легкимъ, холодомъ и теплотой тамъ не существуетъ; эта противоположность чужда небеснымъ сферамъ, потому что тамъ движенье прямолинейное и вертикальное неизмѣнно.

Возвышаясь надъ контрастами этого тлѣннаго міра и находясь въ непосредственномъ единеніи съ первымъ двигателемъ, который находится на окружности⁴⁸⁾, блестящіе обитатели небесъ пользуются счастьемъ безъ помѣхи и одарены бессмертіемъ. Изъ всѣхъ существъ они болѣе всего имѣютъ сходство съ первымъ неподвижнымъ двигателемъ. Ихъ движенья не имѣютъ ничего произвольнаго; это кажущееся несовершенство есть въ дѣйствительности печать божественности. Уже свободный человѣкъ болѣе регулированъ въ своихъ дѣйствіяхъ, чѣмъ рабъ и животное; такъ какъ онъ служитъ строю, установленному въ государствахъ, между тѣмъ какъ рабъ и животное, которые въ незначительной степени содѣйствуютъ обществу на благо, обыкновенно дѣйствуютъ случайно⁴⁹⁾. Чѣмъ болѣе существо одарено разумомъ, тѣмъ болѣе также его дѣйствія правильны и тѣмъ менѣе произвольны имѣетъ власти надъ его поступками. Кромѣ того, чѣмъ неподвижнѣе, эти второстепенные боги, тѣмъ ближе они находятся къ Тому, въ которомъ нѣтъ никакого движенія, ни измѣненія. Будучи неподвижными, они могутъ существовать, хотя-бы въ безчисленномъ количествѣ въ одной и той же сферѣ. Планеты, нижнія достоинствомъ, чѣмъ неподвижныя звѣзды, все-таки, существа бессмертныя и несотворенныя, одаренныя дѣятельностью и жизнью⁵⁰⁾

⁴⁸⁾ *Метафизика*, VIII, 14, 24.

⁴⁹⁾ *Métaphysique*, XII, 10, 4.

⁵⁰⁾ *De caelo*,

Сообщая соответствующим сферам движение противоположное движению божественному и совершенному $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\beta\alpha\rho\alpha\varsigma$, планетные двигатели доказывают свою независимость по отношению к Божеству и враждебность по отношению к всемирному строю. Это начало зла, по началу такое незначительное, что жизнь Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера, Сатурна, Солнца ⁶¹⁾; Луны ⁶²⁾, при сравнении с земною жизнью, оказывается еще существованием божественным, совершенным, блаженным.

Взаимодвижение четырех основных начал и постоянное превращение $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$, как его результат, ($\pi\alpha\iota\sigma\alpha$ $\phi\epsilon\iota$ Гераклита) ограничено подлунной и земной сферой. Это — сфера бытия, рождения, смерти, и по сколько $\phi\omicron\varsigma\iota\varsigma$ означает творение, произведение, бытие, по столько эта сфера есть arena природы и противоположности небу, которое есть область сверх — природного, т. е. область неподвижного и вѣчнаго ⁶³⁾. Антитеза между землей и небомъ $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\alpha\delta\epsilon$ и $\epsilon\kappa\epsilon\iota$, здѣсь и тамъ, между природой и сверх — природным не может быть сомнѣния у Аристотеля по значению и смысла, которое оно получило въ католическомъ, но очевидно, что его космологія заимствуетъ отъ этого дуализма печать платоническаго мистицизма, составляющую противоположность съ его онтологическими началами. Этого-то дуализмъ земли, помѣщенной въ центрѣ вселенной и Бога, обитающаго на окружности, возможно дальше отъ земли, этого дуализмъ, говоримъ мы, побуждилъ Церковь и далъ возможность ей вѣрующимъ принять эту систему Аристотеля, какъ откровенную истину, въ то время когда уже громадное большинство ученыхъ стало подъ знамя Коперника. Отвѣщая какъ абсурдъ, систему гелиоцентрическую, предвидѣнную, если не доказанную послѣдователями Пифагора и принятую Платономъ въ старости, Аристотель погрѣшилъ противъ науки въ развѣржѣ, едва вознаграждаемомъ тѣми громадными услугами, которыя онъ ей оказалъ. Это служить поразительнымъ примѣромъ истины, пошравмой ногами во имя здраваго разсудка; это заблужденіе, полное поучительности для тѣхъ, которые считаютъ непогрѣшимымъ здравый смыслъ, этого сужды, часто весьма склоннаго къ погрѣшностямъ въ дѣлѣ науки, и противопологають свои декреты, слишкомъ часто внушенныя нежестокимъ и духомъ рутинны, единственно законному авторитету разума и фактовъ.

Будучи данникомъ предразсудкомъ своего вѣка по отношению къ астрономіи, Аристотель является таковымъ въ гораздо меньшей степени въ метеорологіи. Земная атмосфера заключаетъ въ себѣ двѣ области ($\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$); одна изъ нихъ граничитъ съ землею и океаномъ, сырая и холодная; другая образована изъ того элемента, болѣе легкаго и теплаго, тѣмъ воздухъ, который Гераклитъ называетъ $\pi\upsilon\rho$ и который простирается до небеснаго свода ⁶⁴⁾.

Верхняя атмосфера есть мѣстоахожденіе кометъ и млечнаго пути (!). Въ низшей атмосферѣ происходятъ вѣтры, бури, радуга и другіе метеоры, которые, равно какъ землетрясенія и морскія приливы и отливы, объясняются взаимнымъ дѣйствіемъ атмосферическихъ слоевъ, верхняго и нижняго и земной воды. Можно замѣтить, что въ теоріи Аристотеля, или покрайней мѣрѣ въ его объясненіи морскихъ и воздушныхъ теченій, есть какъ бы предчувствіе истины. Но истинная область, сфера, гдѣ его гений проявляется во всемъ своемъ величіи, это наука о мірѣ органическомъ.

Въ существѣхъ организованныхъ цѣлесообразность кажется ему очевидной. Все здѣсь носитъ характеръ согласованія съ конечной цѣлью. Природа здѣсь проявляется, болѣе тѣмъ гдѣ нибудь, какъ артистъ безконечно искусный, выбирающій вездѣ средства самыя простыя и лучшія для достиженія своей цѣли. Различіе между $\phi\omicron\varsigma\iota\varsigma$ и $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ заключается въ томъ, что цѣль, которой задается техникъ, существуетъ въ его мысли, какъ идея ясная и опредѣленная, между тѣмъ какъ цѣль въ природѣ существуетъ только, какъ инстинктъ. Но въ той и другой области, для птицы, которая образуется сама собой, и для мебели, которую производитъ столяръ, есть всегда цѣль, которая осуществляется. Цѣль-мебель для своего осуществленія нуждается въ рукахъ столяра, цѣль-птица осуществляется сама собой; но въ томъ и другомъ случаѣ цѣлесообразность играетъ главную роль и цѣль какъ начало, предшествуетъ, дѣйствительности, ею осуществляется ⁶⁵⁾. $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ есть цѣлесообразность, приведенная въ дѣйствіе; природа ($\phi\omicron\varsigma\iota\varsigma$) есть цѣлесообразность дѣйствующая.

Организма, которыя производятъ природа (растенія, животныя, люди), отличаются отъ тѣхъ неограниченныхъ тѣмъ, что они получаютъ свои побужденія отъ внутренняго начала ($\psi\upsilon\chi\eta$), располагающаго извѣстными количествами орудій ($\sigma\epsilon\upsilon\alpha\chi\alpha$) для достиженія своихъ цѣлей. Растительное царство не заключаетъ цѣли само въ себѣ: эта цѣль есть животное, питающееся этими растеніемъ. Также душа растенія отправляетъ только функціи уподобленія и воспроизведенія ($\tau\omicron$ $\delta\pi\rho\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$). Душа животнаго по развитію выше души растенія: она обладаетъ способностью чувствованія ($\tau\omicron$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$); увеличенной у животныхъ болѣе совершенныхъ способностью удерживать чувственные впечатлѣнія ($\mu\epsilon\mu\omicron\iota\varsigma$). Ощущенія зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса и осязанія сходятся въ общемъ чувствіи ($\kappa\omicron\mu\mu\eta$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$), которое производитъ ихъ синтезъ и которое является рудиментарной формой внутренней апперцепціи. Чувствительная къ радости и къ страданію, душа животнаго стремится къ тому, что производитъ на нее пріятное впечатлѣніе, и избѣгаетъ противоположнаго ($\tau\omicron$ $\delta\pi\rho\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$); активная способность, воли въ первичномъ состояніи). Отсюда самопроизвольное движеніе животнаго ($\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$, $\tau\omicron$

⁶¹⁾ Размѣриваемыя, какъ планеты.

⁶²⁾ Métaphysique, XI, 6, 12.

⁶³⁾ Météorologie, I, 8.

⁶⁴⁾ Métaphysique, IX. 8: 'Αρχὴ γὰρ τὸ οὐ εὐκαί, τοῦ τελευτῶν δ' εὐκαί. Cf. Départ. anim., II, 1.

μικτόν κατὰ τὸν τόπον). Ко всемъ этимъ преимуществамъ жизненнаго начала въ животномъ душа человѣка присоединяетъ способность познавать — разумъ (τὸ διαλεκτικόν). Благодаря ему, человѣкъ есть вѣнецъ природы, самое совершенное органическое существо (εἶναι δ' ἀνθρώπος τῶν φύσιν ἀποτελεστέοντων⁵⁵⁾). Она есть конечная цѣль, τέλος которую природа преслѣдуетъ черезъ прогрессивныя образования животнаго царства. Если она не достигается ея съ одного раза, причиною этому сопротивленіе матеріи; но, неутомимая въ исполненіи задачи, она, наконецъ, достигаетъ, черезъ цѣлый рядъ опытовъ болѣе и болѣе сходныхъ съ конечной идеей, къ которой она стремилась. Такъ и артистъ, или прогрессивно, сперва осуществлять идею въ грубомъ видѣ, затѣмъ улучшая ее сотню разъ, прежде чѣмъ достигнетъ окончательнаго совершенства.

Такимъ образомъ органическій міръ представляеть восходящую лѣстницу: Организмы и соотвѣствующія имъ души совершенствуются, по мѣрѣ того какъ конечная идея зоологическаго развитія, типъ человѣка, проникаетъ и подчиняетъ болѣе и болѣе неорганическую матерію⁵⁶⁾. Элементарной душѣ растенія соотвѣствуетъ организмъ, который, хотя имѣетъ рѣзко противоположныя верхъ и низъ, но въ которомъ отсутствуетъ контрастъ между переднимъ и заднимъ, правымъ и лѣвымъ; и дѣйствительно, растеніе имѣетъ свой ротъ (корень) внизу, а на верху половой аппаратъ (цвѣтокъ); но оно не имѣетъ ни спины, ни груди. Душѣ животнаго соотвѣствуетъ тѣло, которое представляеть двойную противоположность верха и низа, правой стороны и лѣвой. Наконецъ, въ человѣкѣ верхъ и низъ совпадаютъ съ абсолютными верхомъ и низомъ.

Животное царство раздѣляется на двѣ вѣтви, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ животныхъ, имѣющихъ кровь, а именно: млекопитающихъ, птицъ, рыбъ, амфибій, а вторая обнимаетъ собой насекомыхъ, раковинныхъ, черепашекъ, молосковъ⁵⁷⁾. Телота — нераздѣльная съ жизнью и количествомъ теплоты, присущей животному, находится въ прямомъ отношеніи съ его относительнымъ совершенствомъ. Аристотель вѣрить самопроизвольному зарожденію, въ то же время отрицающаго его вообще по отношенію къ высшимъ животнымъ. Вслѣдствіе незнанія превращеній земнаго шара, доказанныхъ современной геологіей, онъ, повидимому, допускаетъ личность жизни и видовъ a parte ante, какъ a parte post.

Отношеніе организованнаго тѣла къ душѣ, его жизненное начало, есть то, что существуетъ между матеріей и формой, между возможностью и актомъ, между способностью (δυνамис) и функцией (ἐντελέχεια). Въ виду этого тѣснаго соотношенія организованное тѣло только существуетъ и живетъ, благодаря душѣ,

которая есть его конечная причина, цѣль, въ виду которой онъ существуетъ (τὸ οὐ βέβαια τὸ σῶμα); но также душа только тогда есть дѣйствительность, когда она одушевляетъ какой нибудь предметъ, когда она составляетъ душу тѣла, энергію организма, функцию орудія (ἐντελέχεια τοῦ σώματος). Безъ тѣла душа можетъ существовать только въ возможности, но не въ актѣ, не въ явленіи, не въ дѣйствительности (ἐνέργεια). Чувствовать; желать; домогаться безъ тѣлесныхъ органовъ также невозможно, по Аристотелю, какъ ходить безъ ногъ, изъ ничего вытѣсти статуя (βαδίζειν ἀνευ ποδῶν, ὅραν ἀνευ ὀφθαλμῶν, ἀδριάζεσθαι ἀνευ ὤψεως⁵⁸⁾). Душа составляетъ то же для тѣла, что остріе топора: функция рѣзанія составляла-бы душу топора, если предположить топоръ живымъ организмомъ, и какъ невозможно рѣзать безъ топора, такимъ же образомъ и основныя отравленія души нераздѣльны отъ тѣла.

Изъ этого тѣснаго отношенія между организмомъ и его жизненнымъ началомъ еще происходитъ невозможность переселенія душъ 'метемпсихоза', ученіе, по которому любая душа можетъ обитать въ любомъ тѣлѣ. Такъ какъ душа есть функция тѣла или, лучше сказать, сумма всѣхъ функций тѣла, происходящихъ изъ его силъ, то очевидно, что его обнаруженія, его дѣйствія (въ концѣ концовъ сама душа, потому что она есть преимущественно актъ и энергія) опредѣлены природой и особеннымъ устройствомъ тѣла, которое она одушевляетъ. Нельзя воспроизводить звуковъ флейты на ковалей, ни звуковъ наковальня флейтой. Также невозможно съ тѣломъ лошади имѣть душу человѣка и vice versa.

Если тѣло есть возможность, способность, а душа есть актъ, функция, то эта послѣдняя есть въ свою очередь способность, или скорѣе совокупность способностей (δυνάμεις): ощущать, воспринимать, желать, способностей которыхъ ощущеніе, воспріятіе, хотѣніе суть акты, отдѣльныя виды энергій. Слѣдовательно, душа есть энтелехія или основная функция организованнаго тѣла, а его обнаруженія или акты суть вторичныя функціи или энергій того же тѣла⁵⁹⁾.

Что же касается души человѣка, то, насколько она есть ощущеніе, воображеніе, память, воля, она подвергается участи всего земнаго: она тѣсна (ἐφάρτος)⁶⁰⁾. Самъ интеллектъ имѣетъ часть смертную рядомъ съ началомъ безсмертнымъ и божественнымъ. Смертная часть заключаетъ въ себѣ совокупность нашихъ идей, на сколько онѣ обусловлены тѣлесными впечатлѣніями. Вся эта пассивная сторона разума (νοῦς παθητικός) раздѣляется судьбы тѣла, безъ котораго сторона эта не можетъ существовать. Только

⁵⁵⁾ Historia animalium, IX, 1.

⁵⁶⁾ Идея мѣтъ сравнительной анатоміи.

⁵⁷⁾ De partibus animalium, I, 3.

⁵⁸⁾ De generatione animalium, II, 3. Cf. Mét., VII, 11, 11.

⁵⁹⁾ De anima, II, 1: 'Εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγεσθαι, εἴ ποὺ ἐντέλεια ἢ πρώτη σῶματος φυσικῶν ὀργάνων.

⁶⁰⁾ De anima, III, 5.

дѣятельный интеллектъ (νοῦς ποιητικός), чистый разумъ, который постигаетъ возведеніе и божество, имѣть преимущество безсмертія: ибо онъ одинъ не можетъ быть истолкованъ, какъ функція тѣла, отъ котораго онъ существо не отдѣляется (ψυχῆς γένος ἕτερον) и отдѣлимъ (χωριστόν), между тѣмъ какъ другія способности съ нимъ нераздѣльны (τὰ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά⁶¹). Дѣятельный интеллектъ не есть способность, но существо дѣятельное (οὐσία ἐνεργεῖα ὄν); это не произведение природы, не плодъ развитія души, какъ ощущение, воображеніе и память; Это вовсе не произведение, не исполненіе, не созданіе, но абсолютное начало (τεῖον), предсуществующее какъ душѣ, такъ и тѣлу, и соединяющееся съ ней механически (σύραζεν). Этотъ отдѣлимъ (χωριστός) интеллектъ безусловно не матеріаленъ (ἀμυγής), чуждъ страданій (ἀπαθής), нетлѣнъ и вѣченъ (ἀθάνατος καὶ αἰώνιος), и безъ него пассивный интеллектъ и тѣлѣнный не можетъ ни о чемъ мыслить (ἀνευ τοῦτο σκεῖν νοεῖ)⁶²

Если Аристотель придаетъ душѣ видъ безсмертія⁶³, то эта видимость исчезаетъ, если разобравъ, что дѣятельный разумъ не только не есть индивидуумъ мыслитель, но онъ даже въ немъ не участвуетъ, онъ приходитъ къ намъ извнѣ (σύραζεν) и не соединенъ съ я никакой органической связью. Но что такое дѣятельный разумъ въ ученіи Аристотеля, трудно сказать, и его многочисленные комментаторы напрасно большую часть тратили въ этомъ отношеніи свою проницательность. Логика его системы требуетъ, чтобы это былъ самъ Богъ, такъ какъ опредѣленіе его совпадаетъ совершенно съ опредѣленіемъ абсолютнаго νοῦς⁶⁴. Кромѣ того Аристотель не можетъ допустить множественности отдѣльных разумовъ, не становясь въ противорѣчіе съ принципомъ своей метафизики: Все сущее во множественномъ матеріально⁶⁵. Νοῦς ποιητικός признавъ абсолютно нематеріальнымъ (ἀπαθής, ἀμυγής). Слѣдовательно, онъ можетъ только существовать въ единственномъ числѣ: онъ одинъ и имѣетъ сходство съ имманентнымъ міру разумомъ стоиковъ (λόγος τοῦ παντός), съ всемірнымъ Духомъ пантеизма, котораго души суть временныя одиотворенія. Трансцендентность Бога по Метафизикѣ не исключаетъ этого толкованія, такъ какъ Метафизика утверждаетъ вмѣстѣ и трансцендентность божественнаго сущаго и его имманентность во вселенной, какъ нормальный физическій и нравственный порядокъ міра. Но это толкованіе исключается очень категорическимъ утвержденіемъ субстанціальности дѣятельнаго разума (οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθής καὶ ἀμυγής τῇ οὐσίᾳ ὧ ἐνεργεῖα)⁶⁶. Логически этотъ послѣдній можетъ только быть самымъ вер-

ховнымъ Существомъ. Если Аристотель позволяетъ себѣ называть νοῦς αἰώνιος, частью души и ея частью безсмертной, мы можемъ сказать, что въ этомъ случаѣ его логика погрѣшаетъ. Но очевидно то, что утверждая безсмертіе одного вѣчнаго разума, онъ отрицаетъ формально индивидуальное безсмертіе. Относительно этого пункта перипатетическаго ученія не можетъ быть ни малѣйшаго спора.

Дѣятельный разумъ (ποιητικός) такъ мало есть разумъ человѣка, и его безсмертіе такъ мало намъ приноситъ пользы, что согласно съ теоріей о познаніи Аристотеля, очень подходящей къ теоріи Демокрита, разумъ человѣка не есть производитель, отецъ, а только восприниматель, мать идей. Естественно, онъ свободенъ отъ всякаго содержанія, имѣетъ сходство съ гладкимъ столомъ, гладкою дощечкою или, какъ мы сказали-бы теперь, съ бѣлымъ листомъ бумаги (γραμμάτειον ἄγραπτον)⁶⁷. Впрочемъ, сенсуализмъ перипатетическій не исключаетъ ex ipso intellectu Лейбница и предполагаетъ, что идеи предъсуществуютъ въ умѣ, если не активно, то по крайнѣйшѣ въ возможности (δυνάμει) и что въ другихъ терминахъ умъ владѣетъ первоначально, если не готовыми идеями, то по крайнѣйшѣ способностью ихъ образованія. Дѣйствительно, ex nihilo nihil есть одна изъ основныхъ доктринъ Лейбца. Его tabula rasa есть только выраженіе того реализма, который, будучи вѣренъ фактамъ опыта, въ тоже время не переставалъ быть спекулятивнымъ, признавать въ матеріи необходимый коэффициентъ созданной дѣятельности и восстанавливаетъ ощущение и воспріятіе въ ихъ естественной роли посредниковъ между Бытіемъ и Мыслью. Чтобы показать, что разумъ нуждается въ оплодотвореніи вѣснѣтлѣннѣмъ и что наша умственная жизнь исходить изъ двухъ различныхъ началъ, Аристотель не исповѣдываетъ ни антифилософскаго дуализма, ни вульгарнаго механизма. Дуализмъ въ этомъ вопросѣ состоитъ напротивъ въ не признаніи связи, которая существуетъ между этими двумя началами познанія, въ утвержденіи одного, въ исключеніи другой, затѣмъ въ полномъ признаніи мысли дѣйственною отъ соприкосновенія съ природою подъ тѣмъ предлогомъ что оплодотвореніе по средствомъ внѣшняго чувства есть окверненіе мысли; этотъ дуализмъ, вытекающій въ концѣ концѣ изъ религіозной идеи, которая дѣлаетъ изъ тѣлеснаго существованія какъ-бы паденіе,⁶⁸ есть существенная черта Платонизма. Тѣмъ не менѣе обращенный къ Аристотелю упрекъ въ дуализмѣ справедливъ съ одной стороны въ силу его теологіи, а съ другой въ силу его теоріи о дѣятельномъ умѣ.

Этика. Присутствіе νοῦς въ душѣ человѣка дѣлаетъ изъ нея существомъ состоящимъ изъ животной души и Бога. Чувственность, перцепція, памятью она есть животное, разумомъ она—Богъ. Этотъ двойственный характеръ ус-

⁶¹ De anima, II, 2.

⁶² De anima, III, 5. Cf. Degener. et corrupt., II, 3.

⁶³ Métaphysique, XII, 3, 10.

⁶⁴ Métaphysique, XII.—⁶⁵ Métaphysique, XIII, 6, 21.—⁶⁶ De anima

⁶⁷ De anima, III, 4.

⁶⁸ См. стр. 98.

танавливается ее оригинальность и дѣлаетъ изъ нея нравственное существо. Гдѣ имѣетъ совмѣстнаго существованія животнаго начала и умственнаго начала, тѣмъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности. Животное не можетъ быть нравственнымъ, потому что оно лишено разума; равнымъ образомъ не можетъ быть и рѣчи о нравственности Бога, потому что Богъ есть чистая мысль. Слѣдовательно, нравственный характеръ составляетъ монополю человѣческой природы; и если цѣль всего живущаго есть полное и совершенное осуществленіе своей природы, то цѣль человѣческой жизни не состоитъ ни въ исключительномъ развитіи животнаго элемента, ни въ превращеніи человѣка въ Бога, что было-бы химерично и невозможно, но въ полномъ и гармоническомъ раскрытіи нашей двойной сущности. Высшее благо для человѣка заключается въ счастьи (*eudaimonia*), происходящемъ изъ равновѣсія между разумомъ и животнымъ началомъ. Это равновѣсіе есть добродѣтель. Гармонія между дѣятельнымъ и пассивнымъ разумомъ есть умственная добродѣтель, которая проявляется въ теоріи, какъ мудрость (*ἀρετὴ θεωρητική*), а въ практической жизни, какъ благоразуміе и здравый смыслъ (*φρόνησις*, *euboulia*); будучи гармоніей между разумомъ и волей, она является добродѣтельною этической (*ἀρετὴ ἠθική*), т. е. мужествомъ, умеренностью, щедростью, благородствомъ, сознаніемъ своего достоинства, кротостью, искренностью, любовью. Добродѣтель не есть противопоставленіе пороку (мнѣніе Платона); она занимаетъ середину (*τὸ μέσον*) между двумя крайними пороками (*ἄκρα*). Напр. мужество есть добродѣтель и занимаетъ середину между безразсудствомъ и трусостью; щедрость находится на равномъ разстояніи отъ скупости и отъ расточительности ⁶⁹⁾.

Такъ какъ человѣкъ есть *φύσις ζῷον πολιτικόν*, то индивидуумы не могутъ создавать и пересоздавать государство по своему произволу; напротивъ, государство создается индивидуумами. Семейство, собственность, рабство установлены природой. Одна и таже форма правленія не можетъ соотвѣтствовать всѣмъ народамъ и всѣмъ положеніямъ, какъ одно и то же платье не приставляетъ каждому.

Монархія есть наилучшая форма правленія, если власть находится въ рукахъ наилучшаго государя, такъ какъ въ этомъ случаѣ она есть подобіе управленія вселенной, монархіи совершенной подъ властью совершеннѣйшаго изъ монарховъ; но когда она переходитъ въ тиранию, она становится самой ненавистной формой правленія. Благо государства заключается въ истинномъ равновѣсіи властей и зависитъ преимущественно отъ силы среднихъ классовъ ⁷⁰⁾.

Въ своей *Этикѣ* и *Политикѣ*, какъ и въ *Метафизикѣ* Аристотель систематически противорѣчитъ утопіямъ Платона. Какъ реальный,

положительный мыслитель, такъ сказать какъ человѣкъ свѣтскій, онъ держится прежде всего опытныхъ фактовъ и старательно избѣгаетъ дать человѣческой жизни идеальную цѣль, которой она не можетъ достигнуть. Вся его философія есть теорія золотой середины, которая находится на равномъ разстояніи, какъ отъ грубаго сенсуализма, такъ и отъ идеализма, враждебнаго реальной жизни. Если своей любовью къ наукѣ ради науки, если глѣбкостью и разнообразіемъ своего генія, предпочтеніемъ къ мѣрѣ, пропорціи и къ гармоніи между идеальнымъ и реальнымъ Аристотель представляетъ собою полный разрывъ греческой мысли, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ намекаетъ собою на ся упадокъ и открываетъ новую эпоху въ общемъ развитіи человечества. По своему, ни передъ чѣмъ не отступающему здравому смыслу, по своему позитивизму, который слишкомъ часто обнаруживаетъ утилитаризмъ и эгоизмъ, онъ является почти Семитомъ или Римляниномъ. Его стиль уже лишенъ содѣйствія Грацій. Но не столько форма, сколько сущность его философіи носитъ на себѣ отпечатокъ реализма. Основное ученіе его метафизики, превращающее матерію въ необходимое начало реального существа, *τὸ βύλη κατὰ* въ его теоріи познанія, его монотеизмъ, гораздо болѣе ясный и абсолютный, чѣмъ монотеизмъ Платона, наконецъ, его мораль золотой середины и его монархическія тенденціи—во всемъ этомъ сказывается предчувствіе новаго міра, начала котораго притопаются въ Пеллѣ, Римѣ, Александріи и Иерусалимѣ.

Въ числѣ представителей школы въ Лицѣ, — слѣдуетъ упомянуть какъ о болѣе выдающихся, о Теофрастѣ, ⁷¹⁾ Дикеархѣ, ⁷²⁾ Аристоксенѣ ⁷³⁾ и особенно о Стратонѣ изъ Лампсака, ⁷⁴⁾ наставникѣ Птолемея Филаделфа. Аристоксенъ отрицалъ безсмертіе интеллекта, а Стратонъ не признавалъ существованія Бога. Это доказывать или, что учитель говорилъ о безсмертіи и о первомъ двигателѣ только по компромиссу или, что его ученіе гораздо меньше связывало его послѣдователей древности, чѣмъ его приверженцевъ среднихъ вѣковъ. Главное, что отличаетъ учениковъ отъ учителей, что характеризуетъ въ общемъ философію послѣдующаго послѣ Аристотеля времени это все болѣе и болѣе полный разрывъ связи между философией и положительнымъ знаніемъ, связи представляемой Стагиритомъ. Настоящій Аристотель, Аристотель науки и позитивной спекуляціи нашелъ свое продолженіе въ Сициліи, въ Египтѣ, на островахъ Средиземнаго моря; между тѣмъ въ Афинахъ и въ самомъ Лицѣ остается философія, которая дѣлается все болѣе и болѣе индифферентною къ физическому и социальному Космосу и сосредоточивается цѣлкомъ на проблемахъ индивидуальной нравственности; она упирается до второстепенной роли служительности жизни; «судь-

⁶⁹⁾ *Éthique à Nicomaque*, II, 5 ss.
⁷⁰⁾ *Politique*, IV, 9.

⁷¹⁾ Cic., *Tuscul.*, I, 10.
⁷²⁾ Cic. *De nat. deor.*, I, 13, *De Fin.*, V, 5.—*Diog. L.*, V, 58.—*Simplicius*, loc. cit.

жизельныцц пользнаго (τὸ ἐπιτρεδον) и не отношюню къ вопросамъ о теоретическомъ порядкѣ вещей интересовъ серьезно только вопросамъ критеріума и достовѣрности.

Этo практическое направление, родственное первоначальному сократизму, создало двѣ новыя школы: Портикъ и эпикурейскую школу. Такимъ образомъ число философскихъ сектъ въ Афинахъ въ концѣ четвертаго вѣка дошло до четырехъ.

§ 18.

С т о и ц и з м ъ.

Зенонъ ¹⁾, основатель стоической школы, родился въ Китіумѣ, городѣ острова Крита; онъ происходилъ изъ финикійскаго купеческаго семейства. Потерявъ все свое имущество во время кораблекрушенія, онъ рѣшился послѣдовать своему влеченію къ изученію наукъ. Онъ былъ послѣдовательно ученикомъ сначала циника Кратеса, затѣмъ Стилпона изъ Мегарской школы, и, наконецъ, академикомъ Ксенократа и Полемона; послѣ этого онъ сталъ учителемъ философіи въ портикѣ Пекиля (στὸὰ περικλά) въ Афинахъ. Убѣжденный въ законности самоубійства, онъ лишилъ себя жизни около 260 года до Р. X., оставивъ по себѣ большую славу и многочисленныхъ учениковъ. Дѣло его продолжалъ Клеантъ, родомъ изъ Троады ²⁾, предполагаемый авторъ такъ называемаго гимна Клеанта ³⁾; послѣ же Клеанта, покончившаго на 80 году жизни самоубійствомъ дѣло Зенона нашло себѣ продолженіе въ лицѣ Хрисиппа изъ Тарса ⁴⁾ (по другимъ авторамъ изъ Сола въ Киликіи (230—210), самаго выдающагося между древними стоиками. Своими многочисленными полемическими сочиненіями, обращенными къ Академіи, Хрисиппъ придавъ ученію стоической школы болѣе опредѣленные черты.

Чтобы составить себѣ точное понятіе о стоицизмѣ нужно замѣтить: 1) что онъ представляетъ собою не только научную и нравственную теорію, но также и религію, возникшую на развалинахъ политеизма; 2) что основатель его по происхожденію семитъ ⁵⁾ и что самые ревностные его приверженцы по рожденію своему принадлежатъ отчасти къ Азіи, отчасти къ римской Италіи; 3) что стоицизмъ не есть дѣло одного лица, но онъ

представляетъ собою собраніе ученій, принадлежавшихъ разнымъ мыслителямъ, національностямъ и весьма различнымъ эпохамъ, такъ что онъ составляетъ сводъ этихъ ученій Отсюда вытекаютъ 1) консервативная тенденція: стоицизма въ дѣлахъ религиозныхъ, 2) его утилитаризмъ, 3) слишкомъ большая сложность и иногда противорѣчивость его положеній.

Въ противоположность Аристотелю, который, несмотря на свой реализмъ, еще на столько является Грекомъ, что ищетъ науку ради науки теорію ради нея самой и смотритъ на основную философію, какъ на лучшее и на самое божественное знаніе (хотя могутъ быть и болѣе полезныя ⁶⁾), — стоики тоже желаютъ знанія, но уже ради жизни; они стремятся къ истинѣ, но имѣя въ виду пользу (τὸ ἐπιτρεδον τὸ φεделον) и благо; наконецъ, они хотятъ теоріи, но въ виду мудрости. Дѣло въ томъ, что мудрость достигается посредствомъ теоретической и практической добродѣтели. Теоретическая добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы правильно мыслить (ἀρετὴ λογική) и имѣть вѣрные понятія о природѣ вещей (ἀρετὴ φυσική); напротивъ того, практическая добродѣтель, состоящая въ умѣнн хорошо жить и дѣйствовать согласно разуму, является добродѣтельною по преимуществу, цѣлью, къ которой стремятся теоретическая добродѣтель, такъ какъ эта послѣдняя есть не болѣе, какъ средство. То, что въ результатѣ своемъ не дѣлаетъ насъ лучшими, что ничѣмъ не вліяетъ на насъ побужденія и поступки — все это или безразлично, или же дурно. Логика, метафизика, всѣ знанія оправдываются только мѣрою ихъ практической полезности. Всѣ они представляютъ собою простое введеніе къ нравственному ученію и только въ этомъ смыслѣ они имѣютъ значеніе въ ученіи стоиковъ.

Согласно своей практической тенденціи стоики отвергаютъ все, что не находится въ связи съ реальною жизнью. Ничто не вызываетъ такъ сильно ихъ антипатіи, какъ Идѣи Платона. Идѣи или универсалы не имѣютъ для нихъ объективнаго существованія; онѣ не существуютъ ни въ вѣщяхъ, какъ у Платона, ни въ самыхъ вѣщахъ, какъ у Аристотеля: онѣ суть просто отвлеченія мысли (ἐννοήματα), которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности. Мало того, душа не имѣетъ врожденныхъ понятій, это *tabula rasa* и всѣ свои концепціи она воспринимаетъ извне (ἐξωθεν), при посредствѣ ощущеній. По Клеанту чувственное впечатлѣніе (τύφος) является какъ бы отпечаткомъ, сдѣланнымъ на какомъ либо матеріальномъ предметѣ, словно знакъ, оставленный печатью на воскѣ. Хрисиппъ опредѣляетъ это чувственное впечатлѣніе, какъ модификаціи души (ἐπεροποιас). Ощущеніе (αἰσθησις) является общимъ источникомъ всѣхъ нашихъ идѣй (φαντασάσι). Эти послѣднія раздѣляются на четыре категоріи, смотря по тому, выражаютъ ли онѣ субстанціальность (ὁποκειμενα), или какое нибудь качество (ὡς), или образъ дѣйствія (πὸς εἶχοντα), или, наконецъ, какое нибудь отно-

¹⁾ Diogène L., VII.—²⁾ Ibid., 168 ss.

³⁾ Hymne à Jupiter (Stobée, Ecl., I, p. 30).

⁴⁾ Diogène L., VII, 179 ss.—Cicéron, passim.

⁵⁾ Cicéron, De fin., IV, 19 56.—Diog. L., VII., 1.

⁶⁾ Métaphysique, I, 2, 19-25.

нение (πρὸς τὴν πᾶς φύσιν). Идея върна въ томъ случаѣ, если она воспроизводитъ точно соответствующій ей предметъ. Критерій истинности идеи состоитъ въ ея ясности, въ ея понятности (φαντασίαι καταληπτικά). По Зенону существуетъ четыре ступени достоверности: воображение (φαντασία), вѣра (συγκτάσις), знаніе (κατάληψις) и пониманіе (ἐπιστήμη). Для выраженія этой высшей степени познания, принадлежащей только философу, говорятъ, что онъ клалъ лѣвую руку на сложенную правую. Пораженіемъ, подобно Аристотелю, соотношеніемъ, которое существуетъ между мыслью и рѣчью, между идеей и выраженіемъ, стоики связываютъ съ логикой какъ ея интеллектуальную часть грамматику и риторику. На этой почвѣ они являются достойными продолжателями великаго логика: большая часть нашихъ техническихъ выраженій въ грамматикѣ и въ синтаксисѣ созданы стоиками ⁷⁾.

Какъ теорія познания стоиковъ, такъ и ихъ метафизика, повидимому, идутъ еще дальше реализма Аристотеля. Все существующее имѣетъ материальную сторону: душа, добродѣтель, порокъ, мысль, день, ночь, количество — все это тѣлесно. Духъ и тѣло являются двумя сторонами одной и той же реальности. Въ реальномъ существѣ духъ есть начало активное (τὸ ποιοῦν), матерія же — начало пассивное (τὸ πασχόν). Чистаго духа нѣтъ. Что бы тамъ не говорилъ Аристотель, а самъ Богъ имѣетъ тѣло, и тѣло это есть міръ. Вселенная представляется собою живое существо (ζῶον); Богъ есть его душа (ψυχὴ τοῦ κόσμου), его управляющій разумъ (νοῦς, λόγος τοῦ παντός), его верховный законъ (ἐμφανέν, ἀνάγκη), его движущее начало, теплота (πνεῦμα πυρρῶδες, πῦρ τεχνικόν, πῦρ νοερόν, πνεῦμα διχρόν δι' αἵου τοῦ κόσμου).

Теологія стоической школы есть пантеистическій натурализмъ, по сколькою Портикъ отождествляетъ Бога со вселенною; съ другой стороны, на нее можно смотрѣть, какъ на золотую середину между пантеизмомъ и теизмомъ въ собственномъ смыслѣ слова на томъ основаніи, что ея Богъ — вселенная — есть живое реальное существо, знающее вещи (νοῦς), направляющее наши судьбы (πρόνοια), любящее насъ (φιλάνθρωπος) и творящее намъ добро (κρηδονισμός, ὀφελισμός, εὐποητικόν ἀνθρώποις) и при всемъ томъ не раздѣляющее страданій человѣческихъ. Присущая безконечному Существу провиденціальную любовь и предполагая, что оно заботится о человѣчествѣ, стоики явно отдѣляются отъ перипатетиковъ и отъ эпикурейцевъ и приближаются къ библейскимъ доктринамъ (ὅτι ἀνάγκη μόνον καὶ μακάριον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον). Пантеизмъ ихъ, не исключаящій Провидѣніе, имѣетъ характеръ весьма религіозный и крайне отличный отъ легкомысленнаго атеизма эпикурейцевъ. Благочестіе ихъ относилось съ почтеніемъ къ религіознымъ формамъ язычества. Кромѣ Юпитера оно допускало существованіе низшихъ

боговъ и видѣло ихъ то въ небесныхъ сѣтилахъ, то въ силахъ природы; но все-таки оно признавало ихъ смертными, утверждая бессмертіе только для одного высшаго Существа ⁸⁾.

Физика стоиковъ заимствована отчасти у Гераклита; у него они заимствуютъ идеи о теплотѣ, какъ о началѣ жизни, о періодическомъ обновленіи міра посредствомъ огня, о роли противоположностей въ природѣ. Будучи тѣломъ Божества, міръ по необходимости представляетъ собою совершенный организмъ (τέλειον σῶμα) чистой красоты. И обратно, совершенство вселенной доказываетъ, что она вмѣщаетъ въ себя бесконечный Умъ ⁹⁾; Умъ этотъ, безъ сомнѣнія, не есть трансцендентное начало, подобное Богу Аристотеля, которое двигаетъ только верхнее небо; напротивъ, онъ представляетъ собою существо вседѣйствующее подобно тому, какъ душа человѣческая присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла. Зло, находящееся въ мірѣ, не составляетъ еще несовершенства: какъ фальшивая нота можетъ содѣйствовать образованію общей гармоніи, какъ въ картинѣ, благодаря тѣнямъ рельефѣ обрисовываются освѣщенные мѣста и краски, такъ и зло способствуетъ осуществленію добра. Въ борьбѣ съ несправедливостями, трусостью и невооруженности блескъ справедливости, храбрости и умѣренности еще ярче. Не будучи совершенно въ силахъ пошатнуть ифру стоика въ божественное Провидѣніе, зло укрѣпляетъ стоика въ его вѣрованіи, ибо оно приводитъ къ всемірной гармоніи. Несовершенство заключается только въ частностяхъ; совокупности вещей, все мірозданіе исполнѣ совершенно.

По отношенію къ божественному Существу человѣкъ есть то же, что для пламени, искра, для океана — капля. Тѣло наше есть часть всемірной матеріи, душа наша — это теплое дыханіе; исходящее изъ души міра (πνεῦμα ἐνθεον). Такъ какъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, реальность есть синонимъ тѣлесности, то душа имѣетъ также материальную сторону. Иначе нельзя было бы постигнуть взаимодѣйствія души и тѣла. Не тѣлесное не могло бы дѣйствовать на тѣло; а такъ какъ воздѣйствіе души на тѣло есть явленіе постоянное, сѣлдовательно, душа тѣлесна. Разложеніе нашего тѣла не ведетъ за собою непремѣнно разрушеніе духа и если не для всѣхъ возможна загробная жизнь, то по крайней мѣрѣ душа мудрыхъ, болѣе сильная, тѣмъ душа простыхъ смертныхъ, переживаетъ смерть. Но для того, чтобы существовать, быть можетъ выродиться въ когъ, даже душа

⁸⁾ Что касается положенія, въ которое стали стоики по отношенію къ религіи, то нужно сказать, что существуетъ огромное различіе во взглядахъ между стоиками различныхъ періодовъ. Благочестіе древнѣхъ стоиковъ, напр. Клеанты настолько не просвѣщено, что оно по ния религіи борется съ геополитической системой. Стоики римскіе смотрятъ уже гораздо шире, хотя остаются способны къ компромиссу. Въ ихъ глазахъ мифы суть аллегоріи, нѣтъ внутренняго смысла, который должно въ нихъ находить. Юпитеръ для нихъ есть душа міра, не душа разумная.

⁹⁾ Аргументъ физико-теологическій.

⁷⁾ Для логики стоической: Diog. I, VII, 41 ss.—Cic., Acad. pr., II, 47, et post. I, 11.—Sextus Emp., Adv. math., VIII.—Stoec., Eccl., I.—Simplicius, In Categ., f. 16 b.

философа не бессмертна въ абсолютномъ смыслѣ слова; какъ и все, что отъ міра сего она исчезнетъ въ послѣдній день въ общеміровомъ всеоживении (ἐκπόρευσις). Бессмертіе есть преимущество Бога. Впрочемъ, конецъ ожидающей души, не представляетъ собою разрушеніе ея субстанции; конецъ этотъ будетъ для нея возвратомъ къ безконечному Океану, откуда она произошла¹⁰⁾.

Стоицизмъ далекъ былъ отъ того, чтобы имѣть нѣсколько установившіяся и неизмѣнныя положенія относительно всѣхъ этихъ теоретическихъ вопросовъ. Онъ представлялъ собою эклектизмъ, который черпалъ изъ самыхъ различныхъ источниковъ. Онъ допускалъ такое разнообразіе мнѣній, что можно было вѣрить въ бессмертіе, или не вѣрить въ него и вмѣстѣ съ тѣмъ не переставать считаться ученикомъ Портины¹¹⁾. Было одно условіе, для того чтобы быть стоикомъ, условіе, которое объединяло всѣхъ греческихъ, финикійскихъ и римскихъ членовъ этой школы; это единство нравственныхъ и религіозныхъ принциповъ, провозглашенныхъ отчасти еще до Зенона Гераклитомъ, Сократомъ, Антисфеномъ; за исключеніемъ нѣсколькихъ отбѣнокъ съ этими положеніями всѣ были согласны. Мораль стоиковъ можетъ быть резюмирована въ слѣдующихъ словахъ: слѣдуетъ повиноваться природѣ (ἀκολουθεῖς τῇ φύσει, κατὰ φύσιν ζῆν), т. е. Разуму, который есть душа природы (κατὰ λόγον ζῆν, λογικὸς ζῆν). Высочайшее благо—это, по духу мнѣнію, добродѣтель, практикуемая для ней самой. Нѣтъ другаго реальнаго удовольствія кромѣ того, которое доставляется чувствомъ исполненнаго долга: все же остальное, здоровье, состояніе, почести, наслажденія—все это безразличныя вещи (ἀδιαφόρα) и даже дурныя въ томъ случаѣ, когда они составляютъ единственную цѣль нашихъ стремленій. Только одна добродѣтель дѣлаетъ насъ счастливыми при томъ условіи, когда мы стремимся къ ней безкорыстно. Она состоитъ не только во внѣшней практикѣ добра (τὸ κατὰ φύσιν), но также и въ обычномъ настроеніи души (εὖε, κατέφρονεα). Она едина; это значитъ, нельзя быть добродѣтельнымъ въ одномъ отношеніи, а порочнымъ въ другомъ. Она есть общій источникъ, изъ котораго происходятъ такъ называемыя добродѣтели, т. е. мудрость (φρόνησις), храбрость (ἀνδρεία), утѣренность (σωφροσύνη), справедливость (δικαιοσύνη). Обладая однимъ изъ этихъ основныхъ видовъ добродѣтели, это обладать въ принципѣ всѣми ими; не обладать какою нибудь одною изъ нихъ, это не имѣть ни одной. Человѣкъ бываетъ или во всемъ добродѣтеленъ (σπουδαῖος), или же во всемъ пороченъ (φάυλος). Между добродѣтельною и порочною нѣтъ середины (ἀμετρία). Съ точки зрѣнія принциповъ есть только двѣ категоріи людей,

хорошіе и дурные, хотя въ дѣйствительности, повидимому, бываютъ различныя отбѣнки, переходы, компромиссы между добромъ и зломъ. Счастливыя Мудрецы, который, погрузившись въ тайны природы и, познавая себя и другихъ, уже въ силу своей мудрости свободенъ отъ опеки людской, отъ вѣха своего, отъ общественныхъ предразсудковъ, отъ самихъ законовъ, насколько эти послѣдніе служатъ выраженіемъ произвола человѣческаго, а не Разума (ἐξ ἑαυτοῦ λόγος, καὶ οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ λόγος). Мудрецъ одинъ дѣйствительно свободенъ, свободенъ, какъ по отношенію къ міру, такъ и по отношенію къ собственнымъ своимъ страстямъ. Ничто его не волнуетъ и не колеблетъ, ни событія, ни бури его собственного сердца. Чтобы не случилось, онъ ко всему готовъ, ибо таково значить опредѣленіе судьбы, а для него судьба—это синонимъ Разума, Провидѣнія и безконечной Мудрости¹²⁾.

Не трудно было бы констатировать въ стоицизмѣ множество противорѣчій, сравнить его нравственный идеализмъ съ его сенсуалистическою психологіей и съ его метафизическимъ материализмомъ. Но было бы несправедливо смотрѣть на это ученіе только съ такой точки зрѣнія. Какъ мы сказали уже выше, стоицизмъ представляетъ собою по существу религію, которая предлагается образованнымъ классамъ, погруженнымъ въ невѣріе, но жаждущимъ новой вѣры; онъ является чѣмъ то, въ родѣ Лиги добродѣтели, чѣмъ то въ родѣ ордена, братства, языческой Церкви, заключающей въ своемъ лонѣ самыя разнообразныя начала, но отличающейся единодушіемъ всѣхъ своихъ членовъ.

Поэтому то стоицизмъ былъ такъ радужно принятъ всѣми тѣми, которые чувствовали отвращеніе къ вульгарному политизму и стремились къ болѣе укрупляющей разумную пищѣ. Панцей изъ Родоса¹³⁾ и учитель Цицерона и Помпей, Посипоній изъ Аламеи,¹⁴⁾ познакомили съ стоицизмомъ римскій міръ; здѣсь ученіе это нашло легкій доступъ, благодаря сродству римскаго и семитическаго гения, вліяніе котораго очевидно на стоицизмѣ. Особенно всѣ тѣ, кто на закатѣ Республики тѣтно боролся противъ возрастающаго деспотизма Юліевъ, Ципероны, Катоны, Бруты нашли въ новомъ ученіи обильный источникъ ободреній и утѣшеній. Это стоицизмъ воодушевилъ Цицерона въ его De finibus bonorum et malorum, Сенеку¹⁵⁾

¹⁰⁾ Для метафизики и физики стоической: Diog. L. VII.—Stobée, Eclog. ethic. II—Cicéron, De fin.; Tuscul. I, т. д.—Сочиненія позднѣйшихъ стоиковъ (Сенека, Эпиктетъ-Ар., Маркъ Аврелій, и т. д.).

¹¹⁾ Умеръ въ 112 году до Р. Хр. См. Diog. Suidas.—Cicéron, De finibus De officiis; De divinatione; De legibus.—Sénèque, Ep. 116.—Diog. L. VII.

¹²⁾ Suidas et Diogène Laërce.

¹³⁾ Уже давно не поддерживается болѣе странная мысль, будто существовали дружескія отношенія между Сенекою и Апостоломъ Павломъ. Единственный фактъ, который вліялъ бы право выставить настаивающую на существованіи связи между стоицизмомъ и павлинизмомъ, это то, что главный основатель стоицизма, Хриппиъ, и апостолъ Павелъ (ирозвѣстъ получившій воспитаніе въ Иерусалимѣ), родились въ одной и той же провинціи, а можетъ быть въ одномъ и томъ же городѣ.

¹⁴⁾ Для метафизики и физики стоической: Diog. L. VII.—Stobée, Eccl. I.—Cic., De natura deor.; De Fato.—Sénèque, Послѣдніе 65 и т. д.—Plutarque, De Stoic. Rep., 41 ст.

¹⁵⁾ Такъ напр. школа въ Родосѣ, бывшая отдѣленіемъ школы въ Афинахъ, отрицала ученіе о вѣчномъ сожизненіи.

въ его нравоучительныхъ письмахъ, Эпикету внушилъ благородныя наставленія, записанныя Флавіемъ Аррианомъ въ его *Encheiridion*, императора Марка Аврелія побудилъ написать его двѣнадцать книгъ *Ad seipsum*, составляющихъ одно изъ самыхъ чудныхъ произведеній античной морали.

Во всякомъ случаѣ влияние стоицизма не можетъ сравниться съ влияніемъ христіанства. Вліяніе это въ первомъ случаѣ замкнулось въ сферѣ образованныхъ людей и не проникло въ массы. Стоицизмъ не заключалъ въ себѣ ничего популярнаго. Питавшей наукою и созерцаніемъ, страннымъ смѣшеніемъ дѣйствительнаго величія и жалкаго самопоклоненія, онъ „презиралъ и избѣгалъ глупую толпу“¹⁰⁾.

На почвѣ эгоизма онъ сходилъ и смѣшивался даже со своимъ соперникомъ, съ философіей эпикурейской.

§ 19.

Эпикуръ.

Эпикуръ¹¹⁾ родился около 340 года, въ Гargetтѣ; отецъ его былъ родомъ изъ Аттики. Обращенный въ абсолютное невѣріе вслѣдствіе крайняго суевѣрія своей матери и подъ вліяніемъ чтенія Демокрита, онъ убѣждается, что страхъ передъ богами и переходъ загробной жизни составляетъ главное мученіе жизни. Средство спасенія онъ находитъ въ философіи; главное назначеніе ея, по его мнѣнію,—сдѣлать насъ счастливыми, освободивши при помощи наблюденія и размысленія отъ вѣры въ сверхъестественное. Его отрядиці, далеко не новыя, сгруппировали вокругъ него сильнѣйшіе умы его эпохи и создали школу или лучше сказать орденъ эпикурейскій, какъ противоположность братству стоиковъ, съ которымъ эпикурейцы имѣли общіе практическое направленіе. Въ глазахъ новыхъ послѣдователей Эпикуръ пользовался огромнымъ авторитетомъ и провозглашенныя имъ сентенціи (*кρυπτὰ δόξα*) остались, какъ говорить, послѣ его смерти неизбѣжнымъ основаніемъ эпикурейскаго ученія.

¹⁰⁾ Эти слова эпикурейскаго поэта вѣрны также и по отношенію къ стоицизму. Въ другомъ мѣстѣ мы охарактеризовали отличительныя черты стоицизма и христіанства (*De l'Économie du salut. Étude sur les rapports du dogme et de la morale* Strass, 1863). См. также Dourif, *De stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respectives qu'ils ont exercées sur les mœurs*, Paris, 1863.

¹¹⁾ Источники: *Diog. L., X.—Cicéron, De fin., I.—Lucrèce, De rerum natura—Sext. Emp., Adv. math., XI.—Pierre Gassendi, De vita, moribus et doctrina Epicuri, 1647 и Syntagma philosophiæ Epic., 1655.*—Этуди объ Эпикурѣ и Лукреціи J. Rondel'a (Paris, 1679), Bataux (1758) и т. д. Ritter et Preller, p. 339 ss.

Какъ Эпикуръ, такъ и его послѣдователи еще болѣе, чѣмъ стоики дѣлаютъ изъ философіи служительницу жизни¹²⁾. Они требуютъ прежде всего отъ философіи, чтобы она сдѣлала существованіе приятнымъ, легкимъ, чтобы она освободила жизнь отъ безпокойствъ и заботъ и наполнила бы ее миромъ и спокойствіемъ (*атараксія*). Они думали легче всего достигнуть этой цѣли посредствомъ метафизики Демокрита, которая, за исключеніемъ исключительныхъ частностей, стала ихъ собственною¹³⁾.

По Эпикуру нѣтъ другой субстанціи, кромѣ вещества, Душа, разумъ, мысль—все это проявленія матеріальной субстанціи (*συνττανάτα ἐκ σωματικῆς φύσεως*). Все реальное имѣетъ какой либо матеріальный субстратъ. Въ веществѣ есть только пустота, условіе движенія. Вещество состоитъ изъ атомовъ вѣчныхъ, неразрушимыхъ, безчисленныхъ, вѣдущихъ постояннымъ движеніемъ. Вселенная безконечна во времени и въ пространствѣ. Не можетъ быть рѣчи ни о сотвореніи, ни о концѣ міра въ томъ смыслѣ, какой придаютъ міру стоики. По мнѣнію толпы міръ есть твореніе боговъ. Но, чтобы убѣдиться въ противномъ, стоить только посмотрѣть съ одной стороны на природу боговъ, съ другой—выглянуть на міръ и на его несовершенство. Если бы они были совершенны и вполне счастливы, довольствуясь собою и ни въ чемъ не нуждаясь, то зачѣмъ было имъ трудиться надъ созданіемъ міра, для какой подобности брали бы они на себя тяжкую обязанность править вселенною? Но допустимъ на время, что міръ есть твореніе боговъ. Если они сотворили его, то сдѣлали это или предвѣчно, или во времени; въ первомъ случаѣ міръ вѣченъ, во второмъ же случаѣ приходится говорить такъ: либо творческая дѣятельность есть условіе божественной блаженства и въ такомъ случаѣ, начавъ твореніе міра только послѣ нѣкой вѣчности бездѣйствія, боги этимъ самымъ показываютъ, что они не были вполне счастливы въ теченіи этой цѣлой вѣчности; или же обратно, т. е. въ такомъ случаѣ боги дѣйствовали противно самой ихъ сущности. Наконецъ, для чего бы они его создавали? Вѣтъ можетъ, чтобы создать себѣ жилище? Но это значило бы говорить, что предвѣчно они были безъ жилища или по крайней мѣрѣ безъ жилища, которое было бы ихъ достойно. Но можетъ быть они сотворили міръ въ интересахъ людей?

¹²⁾ Эпикуръ опредѣляетъ философію такъ: *ἐνέργειά λογικῶν καὶ διαλογισμῶν τῶν εὐδαίμονα βίῳ περικοσμοῦ* (Sext. Emp., Adv. mathem., XI, 169.)

¹³⁾ Главное различіе касается вопроса о случайности и о необходимости. По Гермаунту, атомы вѣдущимъ естественнымъ движеніемъ сверху внизъ. Но такъ какъ однако они сползаютъ и образуютъ изъ себя тѣла, то по Эпикуру, нужно допустить, что они отклоняются отъ вертикальнаго направленія; такое отклоненіе могло совершиться только подъ вліяніемъ случая. Эпикуръ какъ метафизикъ допускаетъ таковыя отклоненія случая, т. е. допускаетъ возможность слѣдствій безъ причинъ и, благодаря этому, онъ признаетъ въ нравственности свободу безразличія, т. е. признаніе безъ слѣдствій. См. Lucrèce, *De rerum natura*, II, 216.—Diog. L., X, 133-134.

Если они дѣлали это, имѣя въ виду нѣсколькихъ мудрецовъ, находящихся въ этомъ мірѣ, то для этого не стоило было создавать міръ; если же это дѣлалось для того, чтобы создать злыхъ людей, то въ такомъ случаѣ мы превращаемъ боговъ въ жестокаго существа. Слѣдовательно, во всякомъ случаѣ, невозможно допустить, чтобы твореніе было дѣломъ боговъ.

Посмотримъ на этотъ вопросъ, ставши на точку зрѣнія самаго міра. Какъ допустить, чтобы міръ, наполненный различнаго рода зломъ, былъ бы твореніемъ Боговъ? Безводныя пустыни, безводныя горы, губительныя болота, необитаемые ледники, сгнаны, изсушенные палищемъ юга, колоды растенія, гроза, градъ, бури, дикіе зѣвры, болѣзни, ранняя смерть—равно все это не доказываетъ наилучшимъ образомъ, что Божество ни при чемъ въ управленіи міромъ. Пустое пространство, атомы и тяжесть, т. е. механическія причины достаточно объясняютъ міръ безъ того, чтобы метафизика прибѣгала бы къ гипотезамъ о конечныхъ причинахъ. Наконецъ, очень возможно, даже достовѣрно, что боги существуютъ: всѣ народы земли въ этомъ согласны. Но эти, воплотъ счастливыя существа, стояща выше всякаго гнѣва, выше всякаго лицепріянія, и выше всего, что исходитъ изъ слабости характера, *) наслаждаются абсолютнымъ покоемъ. Несчастія людскія не могутъ ихъ тронуть въ ихъ отдаленныхъ жилищахъ и, обратно, они не могутъ ничѣмъ повліять на существованіе человѣческое. Нѣтъ ни магіи, ни волшебства, ни чудесъ и вообще ничего сверхъестественнаго.

Нечего страшиться наказаній Тартара. Душа есть вещь матеріальная и дѣйствительно участвъ тѣла. Что она дѣйствительно есть матерія — матерія, правда, бесконечно дѣльная и бесконечно утонченная—въ этомъ убѣждаетъ насъ вліяніе, которое оказываетъ на нее тѣло **) и въ особенности тотъ фактъ, что душа развивается и дѣлается параллельно силамъ тѣлеснымъ. Интеллектуальныя способности, слабыя еще у дѣтяти, увеличиваются въ юности и постепенно ослабляются въ старости. Болѣзни сильно вліяютъ на душу; безъ тѣла она не можетъ никакимъ образомъ проявляться. Далѣе, чувство, которое испытываетъ умирающій, не есть чувство слѣдовательнаго перехода души изъ одного органа въ другой, изъ котораго она уже затѣмъ исчезнетъ во всей полнотѣ своихъ силъ; нѣтъ, это чувство постепеннаго уменьшенія ея духовныхъ способностей. Если бы душа сохранила въ смерти полноту совнана, если бы, какъ утверждаютъ нѣкоторые платоники, смерть составляла переходъ души къ высшей жизни, то вмѣсто того, чтобы страшиться смерти, человѣкъ радовался бы ей; а между тѣмъ этого вовсе не бываетъ. Наконецъ, если мы боимся смерти, то это вовсе не потому, чтобы мы боялись

не существовать; смотримъ мы на нее потому со страхомъ, что несвободно съ идеєю небытія—мы соединяемъ идею жизни, то есть, чувство этого небытія; мы воображаемъ себя, что умершій обладаетъ сознаниемъ своего постепеннаго разрушенія, что онъ чувствуетъ себя сожигаемымъ или погребеннымъ червями, что душа продолжаетъ существовать и сохраняетъ способность чувствованія. Если бы намъ удалось точно разграничить въ нашемъ воображеніи понятіе жизни отъ понятія уничтоженія, если бы мы открыто отказались отъ мысли о безсмертіи, то смерть перестала-бы быть для насъ предметомъ ужаса. Мы сказали бы себѣ: смерть не есть зло; она не зло ни для того, кто уже умеръ, ибо онъ потерялъ способность чувствованія, ни для того, кто живетъ, ибо для него смерть еще не существуетъ. Пока мы живемъ, смерти для насъ не существуетъ. Являлась смерть—мы уже не существуемъ. Такимъ образомъ, между нами и смертью невозможно никакое соприкосновеніе, и ледяное объятіе смерти, котораго мы такъ сильно боимся, на самомъ дѣлѣ никогда не бываетъ.

Пусть же этотъ воображаемый страхъ не стоитъ помѣхой на пути къ цѣли нашего существованія, къ счастью. Высочайшее благо заключается въ удовольствіи, но не въ томъ удовольствіи, которымъ сопровождается мимолетное ощущеніе (*ἡδονὴ ἐν κινήσει*), а въ томъ, которое стало постояннымъ, хроническимъ (*ἡδονὴ κατὰστατική*), въ томъ состояніи спокойствія, глубокаго міра и совершенной уловленности, которое познается въ удаленіи отъ житейскихъ тревоженій. Удовольствіе духа предпочтительнѣе удовольствій чувственности, ибо первая продолжительна, тогда какъ чувственное возбужденіе скоротечно, подобно тому, какъ скоротеченъ доставляющій: его намъ моментъ. Вообще слѣдуетъ избѣгать влнствіе изъ опасенія, что бы они не вызвали своей противоположности, именно страданія, постоянно сопровождающаго истощеніе силъ. Съ другой стороны, на такія несприятныя ощущенія, какъ напримеръ, на тѣ, которыя сопровождаютъ болѣзненную операцію, слѣдуетъ смотрѣть какъ на благо, ибо они доставляютъ намъ здоровье и удовольствие. Добродѣтель есть искусство, дающее возможность мудрецу дѣлать все то, что способствуетъ его счастью и избѣгать всего, что ему противорѣчитъ. Она не есть высочайшее благо, но истинное и единственное средство его достигнуть *).

Благодаря своей совершенной ясности, антимистическому направленію и легкости своего примѣненія, принципы эпикуреизма должны были стать опаснымъ соперникомъ суровою религіи Пуртика. Особенно благосклонно восприняла эти принципы Италия: послѣдователями ихъ въ этой странѣ были поэтъ Лукрецій, авторъ поэмы *De rerum natura*. Т. Кассій, Л. Торкватъ, Т. Помпоній Аттикъ, Цезарь, Гораций, Плиній Младшій. Въ то время, какъ стоицизмъ представлялъ при Цезаряхъ республиканскую оппозицію, эпикуре-

*) Diog. L., X, 139: Τὸ κακόν καὶ ἀφάρτων . . . οὐτ' οὐκ οὐτε χάρις οὐδεχεται ἐκαστέμιν ὑπὲρ καὶ τοῦ σώματος.

**) Обморочка, анестезія, бредъ и т. п., какъ послѣдствія болѣзненныхъ расстройствъ или поврежденій.

*) Diog. L., X, 140: Οὐκ ἔστιν ἡδονὴ ἢ ἀντι τοῦ φρονήματος καὶ καλῶς καὶ δικαίως.

изать, счастливый тѣмъ, что осуществлять идеаль учителя подъ эгидою сильной и уважаемой власти, соединилъ вокругъ своего знамени приверженцевъ новаго порядка вещей. Покровительствуемый императорами, эпикуреизмъ съ одной стороны уничтожалъ то, что еще оставалось отъ подпочвеннаго знания подлitzзма, съ другой — напалъ на новую вѣру и на сверхъестественное, исповѣдуемое христианами.

§ 20

Скептическая реакція. — Пирронизмъ. ¹⁾

Аристотель въ одно и то же время былъ и жаркимъ теоретикомъ и увѣреннымъ догматическимъ философомъ. Безучастные къ отвлеченной наукѣ Зенонъ и Эпикуръ тѣмъ не менѣе признавали значеніе ея въ жизни: но мнѣнію стоиковъ, которые въ этомъ вопросѣ расходились съ циниками, она учитъ насъ познавать Провидѣніе въ природѣ и исторіи, подчиняться ея власти и слѣдовать ея внушеніямъ; согласно эпикурейцамъ, она освобождаетъ насъ отъ суевѣрія и предрассудковъ, отравляющихъ существованіе; обѣ школы согласны, что существуетъ извѣстный критерій истинности. Въ противоположность догматизму перипатетиковъ, въ лицѣ Пиррона Элидскаго ²⁾, современника Аристотеля и близкаго друга Александра Великаго, возникаетъ скептическая оппозиція, начатая раньше Демокритомъ и Протагеромъ. Подобно сократикамъ, подобно Эпикуру и Зенону, своимъ младшимъ современникамъ, Пирронъ также стремится къ спокойствію духа и внутреннему міру (*εὐταξία*); но онъ сомнѣвается, чтобы наука была въ состояніи дать намъ это. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ двухъ философскихъ школъ, которыя сходились-бы по существеннымъ вопросамъ. Мало того, что умозрѣніе не даетъ намъ душевнаго міра; источника истиннаго счастья, — оно повергаетъ насъ еще въ безпокойство, неизбѣжность, въ неразрѣшимыя противорѣчія. Оно бесполезно, потому что раздвигаетъ и порождаетъ безконечные споры; оно невозможно, потому что во всѣхъ вещахъ можно показать дѣйствительно противоположныя стороны (*ἀντιλογία, ἀντίθεσις τῶν λόγων*). Сущность вещей для насъ непостижима (*ἀκατάληπτος*). Мудрецъ во вкусѣ Пиррона избѣгаетъ высказываться догматически въ томъ или иномъ направленіи, до послѣдней возможности скрываетъ свое мнѣніе (*ἐπέχεσθαι, ἐποχεῖν*) и не поддается страстному увлеченію спора. Онъ воздерживается, какъ отъ безусловнаго отрицанія,

такъ и отъ категорическаго утвержденія. Такимъ образомъ онъ отличается и отъ догматическихъ философовъ, признающихъ существованіе истиннаго познанія, и отъ тѣхъ догматиковъ (софистовъ), которые доказываютъ его не-возможность.

Врачъ Тимонъ ³⁾, почитатель и другъ Пиррона Элидскаго въ числѣ прочихъ скептическихъ сочиненій издалъ сатирическую поэму (*σὶ σόλῳ*), отрывки которой сохранились у Евсеія, въ его *Præparatio evangelica*; въ этой poemѣ выставлены на видъ противорѣчія метафизиковъ отъ Платона до академика Арkesилая. Ученіе его сводится къ тремъ пунктамъ: 1° догматическіе философы не въ состояніи доказать исходной точки своихъ разсужденій, которая поэтому необходимо остается въ видѣ простой гипотезы; 2° невозможно имѣть объективное познаніе вещей: мы знаемъ только то, чѣмъ онѣ намъ кажутся, но никогда не узнаемъ того, что представляютъ онѣ сами по себѣ, независимо отъ нашего ума и нашихъ чувствъ; 3° чтобы достигъ счастья, слѣдуетъ поэтому отказаться отъ безплодныхъ умозрѣній и во всемъ неуклонно слѣдовать закону природы.

Пирронизмъ есть скорѣе улыбка сожалѣнія, недоумѣвающее пожатіе плечей, нежели серьезная и научная критика. Тѣмъ не менѣе, будучи изложенъ въ формѣ живой и занимательной, онъ снова поднималъ важный вопросъ о достовѣрности познанія и, благодаря соперничеству Академіи съ мολлою догматической школой стоиковъ, не замедлил прочно утвердиться на кафедрѣ Платона. Постановка критической проблемы возвѣстила въ Греціи эпоху разума; новое появленіе этой проблемы вслѣдъ за смертію Аристотеля открываетъ періодъ старческаго упадка греческой философіи.

§ 21.

Арkesилай. — Карнеадъ (Новая Академія).

Принимая характеръ скептицизма, Академія только довела до крайностей свой основной принципъ и, такъ сказать, возвратилась къ своей колыбели. Вспомнимъ, въ самомъ дѣлѣ, что скептицизмъ былъ исходной точкой ученія Сократа и Платона. Съ этимъ новымъ фазисомъ развитія академической философіи связаны имена Арkesилая и Карнеада.

Арkesилай ¹⁾, родомъ изъ Питании въ Эолиі, наслѣдникъ схолаха Кратеса, возвратился къ сократической методѣ и не излагалъ никакой системы;

¹⁾ Diogenes L., IX.—Sextus Emp., Hypot. Pyrrh., I. — Ritter et Preller стр. 333 ss.

²⁾ Рожд. около 703 г.

²⁾ Mullach, Timonis Philasii fragmenta, p. 83 ss. — Wachsmuth, De Timone Philasio ceterisque sillographis grecis, Lips., 1859.

³⁾ 318-344. — Источники: Diog. L. IV. — Sextus Emp., Hyp. Pyrrh., I. — Adv. math., VII. — R. et P. 404 ss.

отрабатывать, развивать ум своих слушателей и приучая их мыслить самостоятельно, исследовать и различать истинное от ложного, онъ исповѣдывалъ лишь одинъ догматъ, именно: допускать, что либо не иначе, какъ съ оговоркою и ограниченіемъ. Будучи первоначально философомъ критическаго направленія, Аркесилай былъ увлеченъ догматическою опозиціей Зенона, направленною противъ крайняго скептицизма. Яснымъ понятіемъ (*φαντασία καταληπτική*), которымъ Зенонъ выставилъ въ качествѣ критерія истинности, Аркесилай противопоставилъ многочисленнымъ заблужденіямъ, къ которымъ приводятъ насъ чувства. Заходя въ своемъ скептицизмѣ дальше Сократа, говорившаго: я знаю только то, что ничего не знаю, Аркесилай прибавилъ: даже этого я не знаю навѣрно. Однако онъ не провелъ этого принципа послѣдовательно до конца. Достоверность, отвергнутую въ метафизикѣ, онъ допускалъ для морали, въ чемъ такимъ образомъ сходилъ съ ученіемъ стоиковъ. Но логическая послѣдовательность заставила его учениковъ распространить скептицизмъ на области морали и религіи.

Самый послѣдовательный между учениками Аркесилая, Карнеадъ *) ничѣмъ не отличается отъ софистовъ пятого вѣка и ведетъ борьбу съ ученіемъ стоиковъ на почвѣ морали и религіи, равно какъ въ метафизикѣ и критикѣ. Обладая большимъ діалектическимъ дарованіемъ, онъ искусно раскрываетъ противорѣчія, въ которыхъ запуталась стоическая теологія. Божество Портика есть душа міра: какъ душа она обладаетъ чувствомъ. Но чувствованіе есть видоизмѣненіе (*εἰσβολή*). Значитъ, Божество стоиковъ можетъ видоизмѣняться. Но то, что видоизмѣняется, можетъ измѣниться въ нѣчто другое, захвату и умереть. Итакъ, Божество стоиковъ не вѣчно, ихъ чувствующій Богъ не есть Богъ. Кромѣ того, какъ существо не сверхчувственное Богъ Портика есть существо тѣлесное, и уже поэтому онъ не можетъ быть существомъ неизмѣннымъ. Если Богъ существуетъ, продолжаетъ Карнеадъ, онъ есть существо конечное, или безконечное. Если конечное, значитъ онъ составляетъ часть совокупности вещей, онъ есть часть Всего, а не Сущего полное, цѣлое, совершенное. Если онъ есть существо безконечное, то онъ неизмѣненъ, неподвиженъ, не подлежитъ видоизмѣненію и лишень чувствованія, то есть, въ этомъ случаѣ, онъ не есть существо живое и дѣйствительно сущее. Слѣдовательно, Богъ не можетъ быть познать ни какъ существо конечное, ни какъ существо безконечное. Если онъ существуетъ, то онъ или безтѣлесенъ, или обладаетъ тѣломъ: если у него тѣла нѣтъ, то онъ сверхчувственъ, то есть представляется абстракціей; если же онъ тѣлесенъ, то не вѣченъ. Богъ или добродѣтеленъ, или лишень этого качества: но что значить добродѣтельный Богъ, какъ не то, что это есть Богъ, признающій добро какъ законъ, которому подчинена его воля, то есть,

Богъ, который не есть самъ Существо верховное? Съ другой стороны, развѣ Богъ, лишenny добродѣтели, не былъ бы существомъ стоящимъ ниже человека? Итакъ, понятіе Бога есть понятіе противорѣчивое со всевозможныхъ точекъ зрѣнія.

Точно такимъ же образомъ поступилъ Карнеадъ съ понятіями правды, долга, ответственности и, будучи разъ въ Римѣ, произнесъ въ этомъ смыслѣ двѣ рѣчи, въ первый день въ пользу справедливости, на слѣдующій — противъ нея. Въ морали, какъ и въ метафизикѣ, нѣтъ ничего безусловно достовернаго. За недостаткомъ очевидности, въ теоріи, какъ и въ практикѣ, слѣдуетъ довольствоваться вѣроятнымъ (*τὸ πιθανόν*) — Пробабилизмъ.

У схоластовъ, пресмыкнувъ Карнеада, новоакадемическій скептицизмъ уступаетъ мѣсто критическому эклектизму, лишenny своеобразности, затѣмъ синкретизму, который безразлично склеивалъ воедино ученія Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура и Аркесилая.

§ 22.

Чувственный скептицизмъ (позитивизмъ древнихъ).

На ряду съ скептицизмомъ идеалистическимъ, начало котораго восходитъ къ Элейской школѣ, чувственный скептицизмъ Протагора, Аристиппа, Тимона преемственно передается въ цѣломъ рядѣ ученыхъ, по преимуществу врачей, изслѣдованія которыхъ неизмѣнно ведутъ къ такому заключенію: не существуетъ критерія истинности, невозможно имѣть познаніе вещей самихъ въ себѣ. Эмпирическій скептицизмъ считаетъ себя даже болѣе рѣшительнымъ, нежели новая Академія. Аркесилай и Карнеадъ черпаютъ свои доводы изъ діалектики и изъ противорѣчій, въ которыя она неизбежно впадаетъ; эмпирический скептицизмъ, первообразъ новѣйшаго позитивизма, отличающійся впрочемъ болѣею послѣдовательностью ¹⁾, опирается сверхъ того на рядъ фактовъ, взятыхъ изъ физиологіи и опыта. Одинъ изъ скептиковъ этой школы, Эпизидемъ Кносскій ²⁾, въ своихъ Восьми книгахъ о пирронизмѣ, драгоцѣнные отрывки которыхъ сохранены Секстомъ ³⁾, излагаетъ основанія, которыми руководился Пирронъ и которыя заставляютъ его самого подвер-

¹⁾ Дѣйствительно, скептицизмъ эмпириковъ, не довольствуясь отпоромъ противъидеализма философовъ, стремится выключить въ свою область положительное знаніе и останавливаетъ полетъ опытныхъ наукъ, успѣхъ которыхъ, посялъ Аристотеля выхолъ до Галена, весьма незначительны. Тѣмъ не менѣе, на эмпиризмъ древнихъ и на новѣйшій позитивизмъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на проявленія одного и того же стремленія.

²⁾ Источники: Sextus Empiricus. — Rit. et Pr. p. 490 и ss.

³⁾ Sextus Empiricus, *Πυρρον. I. — Diog. L. IX.*

гнуть сомнительную возможность достовернаго знанія. Эти поводы къ сомнѣнію (εἰσφοῖαι τῆς ἀποφάνσεως) суть:

1^а Различіе организациі чувственныхъ существъ, а отсюда неодинаковыи, перѣдко прямо противоположныи впечатлѣнія. производимыи однимъ и тѣмъ же предметомъ. Подобно тому какъ страдающій желтухою видитъ все въ желтомъ цвѣтѣ, точно также можетъ быть, что одинъ и тотъ же предметъ является каждому животному подлѣ различными цвѣтами и въ неодинаковыхъ очертаніяхъ.

2^а Различіи въ организациі челоѣка. Если бы мы воспринимали все одинаковымъ образомъ, то у всѣхъ насъ были бы чѣго нѣтъ на самомъ дѣлѣ—одни и тѣже впечатлѣнія, одни и тѣже идеи, чувства, стремленія.

3^а Взаимное несоотвѣстіе различныхъ органовъ чувствъ въ одномъ и томъ же индивидуумѣ. Тотъ же самый предметъ можетъ произвѣсти на два чувства различные впечатлѣнія. Вотъ столъ, который пріятно отпечатлѣвается въ глазу, но жестоко для осязанія; вотъ птица, восхищающая зрѣніе, но оскорбляющая слухъ. Кромѣ того, каждый чувственный предметъ представляется намъ, какъ составной изъ весьма различныхъ элементовъ; яблоко, напримѣръ, состоитъ изъ чѣго-то гладкаго, пахучаго, сладкаго, желата и краснаго. Тутъ возможны два предположенія. Можетъ статься, что плодъ, о которомъ идетъ рѣчь, есть нѣчто простое, которое само по себѣ не есть ни гладкое, ни сладкое, ни цвѣтное, а только опредѣляетъ впечатлѣніе sui generis для каждаго отдѣльнаго чувства, впечатлѣніе, зависящее отъ особенной природы чувствующаго органа. Но можетъ быть и то, что яблоко, о которомъ говорится, далеко не будучи простымъ предметомъ, есть нѣчто гораздо болѣе сложное, нежели это намъ представляется; возможно, что оно заключаетъ въ себѣ безконечное множество другихъ весьма существенныхъ элементовъ, но только мы не имѣемъ о нихъ никакого представленія, благодаря возможности отсутствія у насъ соотвѣствующихъ чувствъ.

4^а Обстоятельства и состоянія, въ которыхъ находится чувственный предметъ, дающіе производимыи этимъ предметомъ впечатлѣнія до безконечности разнообразныи. Вещи представляются намъ совершенно иначе въ состояніи бодрствованія, нежели когда мы спимъ, иначе въ молодости, нежели въ старости, въ здоровомъ состояніи мозга иначе, нежели въ состояніи оупненія.

5^а Неопредѣленность познанія, являющаяся результатомъ положенія вещей, ихъ удаленности и вообще условій нахожденія въ пространствѣ. Видимое издали судно кажется неподвижнымъ; горящая среди бѣлы дня звѣзда невидима; слонъ кажется огромнымъ въблизи, но на извѣстномъ разстояніи малымъ; шея голуба мѣняетъ окраску, смотря потому, съ какой стороны наблюдать ее. Итакъ, конкретныи явленія всегда опредѣляются относительною положеніемъ предмета и степенью его удаленности; а такъ какъ предметы, подлежащіе нашему наблюденію, по необходимости находятся въ и-

въ стпомъ положеніи и на нѣкоторомъ разстояніи, то мы, конечно, можемъ сказать, что они представляютъ собою въ такомъ положеніи и, на такомъ разстояніи, но не то, что они суть номимо и независимо отъ этихъ отношеній. Опытъ всегда даетъ лишь относительное познаніе.

6^а Нѣкакое чувственное не есть чистое; къ каждому, напримѣръ, дѣйствію, мѣшаны разнородные элементы, исключающіе частью изъ вѣрнаго міра, частью изъ насъ самихъ. Звукъ, напримѣръ не одинаково слышенъ въ душѣ и въ развѣженномъ воздухѣ. Пріятности сильнѣе пахнутъ въ комнатѣ, и подогрѣтыи, нежели на воздухѣ и холодныи. Тѣла легче въ водѣ, нежели на воздухѣ. Равнымъ образомъ, въ дѣлѣ чувствованія слѣдуетъ не упускать изъ виду того, что мы сами прибавляемъ къ нему, будучи, ли, то вѣсивъ отъ нашего тѣла, или ума. Слѣдуетъ замѣтить вліяніе, которое имѣетъ на чувствованіе глаза, его тѣни, его влаги: данный предметъ мѣдъ кажется голубымъ, а сосѣду зеленымъ. И наконецъ, слѣдуетъ не упускать изъ виду вліяніе нашего разума, ту обработку, которой онъ (быть можетъ) подвергаетъ данныи нашихъ чувствъ, чтобы составить изъ нихъ представленія и понятія.

7^а Качества измѣняются сообразно съ количествами. Рогъ козы (цѣлое) черенъ, отломки его (части)—бѣлы. Вино, пріятное въ небольшомъ количествѣ, подкрѣпляетъ, въ большемъ—ослабляетъ. Нѣкоторые ады, пріятные въ чистомъ видѣ, смертельны, но они употребляются какъ лекарство, будучи смѣшаны съ другими веществами.

8^а Мы воспринимаемъ только явленія и отношенія, но никогда не познаемъ самахъ вещей. Мы знаемъ, что представляютъ вещи по отношенію къ другой вещи и къ намъ, но рѣшительно не знаемъ, что онѣ такое и по отношенію къ самимъ себѣ.

9^а Послѣднее основаніе къ сомнѣнію, и одно изъ самыхъ важныхъ, это—вліяніе привычки, воспитанія и той общественной и религіозной среды, гдѣ оно имѣетъ мѣсто. Мы относимся совершенно привычнымъ образомъ къ солнцу, которое часто видимъ; комета, являющаяся въ исключительныхъ случаяхъ, производитъ на насъ очень сильное впечатлѣніе. Мы цѣнимъ рѣдкое и пренебрегаемъ общевѣстнымъ, хотя бы это послѣднее имѣло болѣе дѣйствительной цѣнности, нежели первое. Для Еврея, воспитаннаго въ поклоненіи Іеговѣ, Юпитеръ—не болѣе какъ простой идолъ; для Грека, выросшаго въ культѣ Зевса, Іегова есть богъ ложный. Предположимъ, что Еврей родится Грекомъ и пусть явится Грекъ изъ потомства Авраамы, толи совершенно измѣнится. Еврей воздерживается отъ употребленія крови животныхъ, потому что такъ призываетъ ему религія; Грекъ ни мало не стѣсняется употреблять кровь въ пищу, такъ какъ жрецы греческіе не считаютъ въ этомъ ничего неприличнаго. Другая страна, другіи нравы. Разсуждая о томъ, что такое Богъ самъ по себѣ и независимо отъ человѣческихъ понятій, познавать добро и зло независимо отъ человѣческихъ представленій, добро и зло само по себѣ,—это совершенно невозможно,

Тотъ же самый философъ подвергаетъ критику эту идею причинъ. Существенные черты этого критическаго разбора мы находимъ въ послѣдствіи у Шотландца Д. Юма. Ни въ мірѣ тѣлѣ, ни въ мірѣ нематеріальномъ, ни между тѣлами и духомъ, по мнѣнію Энезидема, непостижимо отношеніе причинности. Причина, производящая тѣла не можетъ быть тѣломъ: нельзя понять, въ самомъ дѣлѣ, какъ изъ единицы можетъ явиться два, изъ двухъ три и такъ далѣе. На томъ же, самомъ основаніи такой причиной не можетъ считаться и не матеріальная сущность. Существо нематеріальное не можетъ коснуться матеріи и матерія не можетъ коснуться его, оно не можетъ дѣйствовать на матерію или подвергаться дѣйствію съ ея стороны. Матеріальное не можетъ произвести нематеріальное и vice versa, потому что слѣдствіе должно необходимыми образомъ имѣть ту же природу, что и причина: никогда лошадь не производитъ человѣка и vice versa. Итакъ, разсуждая о томъ, что мы называемъ причиною, приходится сказать, что существуютъ только тѣла и существа нематеріальныя. Причинъ же въ собственномъ смыслѣ слова не существуетъ.

Къ тому же самому результату придемъ, если станемъ разсматривать вопросъ съ точки зрѣнія движенія и покоя. Невозможно, въ самомъ дѣлѣ, чтобы покой производилъ движеніе, или движеніе—покой. Равнымъ образомъ покой не можетъ производить покой и движеніе—движеніе.

Причина или одновременно съ своимъ слѣдствіемъ, или предшествуетъ ему, или слѣдуетъ за нимъ. Въ первомъ случаѣ, слѣдствіе можетъ быть причиной, а причина слѣдствіемъ; во второмъ случаѣ, пока дѣйствуетъ причина, нѣтъ слѣдствія, а разъ произведено слѣдствіе, нѣтъ дѣйствующей причины. Третій случай есть нѣлпное предположеніе.

То, что мы называемъ причиною, дѣйствуетъ или само собою, непосредственно, или посредственно. Если принять первое предположеніе, то придется допустить, что причина дѣйствуетъ всегда и во всѣхъ случаяхъ, а это опровергается опытомъ. Во второмъ случаѣ, посредствующее можетъ быть причиною на столько же, насколько и сама предполагаемая причина.

То, что считается причиною, обладаетъ или однимъ и тѣмъ же качествомъ, или нѣсколькими. Въ первомъ случаѣ не требовалось бы, чтобы мнимая причина дѣйствовала всегда и при всевозможныхъ обстоятельствахъ одинаковымъ образомъ, да этого и нѣтъ въ дѣйствительности. Солнце, напримеръ, то жаритъ, то согреваетъ безъ жара, то свѣтитъ безъ жара и тепла; оно дѣйствуетъ различными образомъ на глинъ, которая затвердѣваетъ, на кожу, которая дѣлается смуглою, на плоды, покрывающіеся яркимъ румянцемъ: слѣдовательно, солнце обладаетъ различными свойствами. Но, съ другой стороны, нельзя сказать, что оно обладаетъ этими неодинаковыми свой-

ствами; потому что, въ такомъ случаѣ, оно разомъ все сожгло-бы, расплавилъ, дѣлало твердымъ.

Возражать, что слѣдствіе, производимое солнцемъ, зависитъ отъ свойствъ предмета, который подвергается вліянію его лучей, значитъ подтверждать скептическую теорію; это значитъ допускать, что глина, которую солнце дѣлаетъ твердою, и воскъ, такой подъ его лучами, суть причины, настолько же, насколько и солнце, что, слѣдовательно, истинная причина заключается во взаимномъ соприкосновеніи солнечныхъ лучей и предмета, который они дѣйствуютъ. Но именно это-то соприкосновеніе и непонятно: ибо оно происходитъ или непрямо, посредственно, или прямо и непосредственно. Если непрямо, то дѣйствительнаго соприкосновенія не существуетъ; если же прямо и непосредственно, то и въ этомъ случаѣ, нѣтъ соприкосновенія, а есть соединеніе, сліянiе, отождествленіе двухъ предметовъ.

Подобно дѣйствію производящему также непостижимо и дѣйствіе подчиненное или страданіе. Терпѣть и страдать—это принадлежность существа неполнаго, въ известной степени лишеннаго существованія. Поскольку я нахожусь въ положеніи страдательномъ, я не существую. Итакъ, претерпѣвать, значитъ быть и не быть въ одно и тоже время: это противорѣчіе. Понятіе дѣлается, становится, вообще говоря, заключаетъ противорѣчіе in adjecto, и нельзя говорить, что глина дѣлается твердою, воскъ становится мягкимъ: это значитъ утверждать, что, въ одно и то же время, глина и мягка и тверда, воскъ и твердъ и мягокъ, то есть, доказывать существованіе того, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, и наоборотъ. Итакъ, въ дѣйствительности ничто не становится, а, слѣдовательно, не существуетъ причинности. Невозможность отношенія причинности, это все равно, что невозможность становленія (du devenir), черемъны.

Другой скептикъ, Агринна, жившій почти столѣтіемъ позже Энезидема, точно также настаиваетъ на относительномъ и субъективномъ характерѣ нашихъ понятій, на разногласіи философовъ, на ихъ любви къ гипотезамъ, на логическихъ кругахъ, въ которыхъ вертятся ихъ разсужденія⁵⁾, наконецъ, на томъ обстоятельстве, что силлогистическое разсужденіе не можетъ дать достовѣрныхъ результатовъ, потому что каждая большая посылка есть выводъ изъ предшествовавшаго силлогизма, и такъ далѣе до бесконечности (regressus in infinitum).

Послѣдній и самый смѣлый изъ этихъ скептиковъ позитивнаго направленія есть Секстъ Эмпирикъ, врачъ замѣчательной учености, жившій въ Александріи около 300 г. нашего лѣтосчисленія и оставившій драгоценныя съ исторической точки зрѣнія труды: Пирроническія Гипотезы⁶⁾ и трактатъ Противъ математиковъ. Нападая на науку, которая, благо-

⁵⁾ Sextus Empiricus, Adv. math., IX, p. 220 et ss.

⁶⁾ Стоики доказывали, напримеръ, бытіе Божіе совершенствомъ вселенной, а совершенствомъ вселенной существованіемъ Бога.

дари очевидности своихъ основоначальнѣ, служаща послѣднимъ убѣжищемъ для догматизма и метафизики, онъ объявляетъ недостоверными не только грамматику, реторику, музыку, астрономію и собственно философскія науки, но: даже арифметику и геометрію, гдѣ онъ находитъ то основное противорѣчіе, что линія въ одно и тоже время имѣть протяженіе и составлена изъ точекъ, протяженія неимѣющихъ. Ни одна наука не пользуется преимуществомъ быть достоверною; какъ въ математическихъ наукахъ, такъ и въ физикѣ, какъ въ логикѣ, такъ и въ морали все неопредѣленно, возбуждаетъ сомнѣнія, противорѣчиво какъ съ теоретической, такъ и методологической стороны. Истинный, то есть Пирроповскій скептицизмъ допускаетъ и даже это утвержденіе о недостоверности всѣхъ наукъ лишь со всевозможными ограничениями. Утверждаетъ положительнымъ образомъ, что метафизика въ томъ смыслѣ, какой давали ей перипатетики, то есть, познаніе вещей самихъ въ себѣ, невозможно, значить все еще держатся догматизма и метафизики. Въ этомъ, но мнѣнію послѣдователей Пиррона, заключается ошибка новонакадемическаго скептицизма, который есть не что иное, какъ отрицательный догматизмъ. Истинный скептикъ воздерживается отъ всякаго безусловнаго сужденія, каково-бы оно не было. Путемъ полнаго философскаго безпристрастія (*ἐποχή*) онъ достигаетъ если не полнаго безстрастія, то по крайней мѣрѣ того такта и нравственнаго равновѣсія (*μετρώδεια*), которое составляетъ истинное счастье. Подобно стоику и эпикурейцу, скептикъ преслѣдуетъ прежде всего практическую цѣль, во путь, который ведетъ его, заключается въ воздержаніи отъ онтологій. Его система состоитъ въ томъ, чтобы не имѣть системы, и если-бы ему пришла фантазія возвести себя въ догму, то онъ долженъ усумниться въ себѣ самомъ.

Но, сомнѣваясь въ себѣ самомъ, скептицизмъ произносилъ свой собственный приговоръ.

§ 23.

Научное движеніе. 2)

Въ то время, какъ философы разсуждали о критеріи истины и прихотили, болѣею частью къ заключенію, что его не существуетъ, науки, поочередно отдѣлявшіяся отъ ствола первоначальной *сесіа*, получали удивительное развитіе на греческихъ островахъ Средиземнаго Моря и въ Египтѣ, гдѣ математика процвѣтала еще въ ту эпоху, когда сама Греція была страной

варварской. Опытное изученіе человѣческаго тѣла подымалось, правда, очень медленно. Подобно философамъ, его какъ-бы парализовало предвзѣтое мнѣніе, что чувства обманивы и разумъ не обладаетъ способностью исправлять ихъ ошибки. Вообще говоря, нетерпѣливый духъ Грековъ постоянно привлекалъ ихъ болѣе къ разсужденію и умозрѣнію *a priori*, нежели къ кропотливому и упорному занятію наблюденіемъ и опытомъ. Но тѣ науки, гдѣ разсужденіе играетъ главную роль, именно математика съ примѣненіемъ къ физикѣ, словомъ, науки точныя дѣлали весьма быстрые успѣхи. Однѣ эти науки не подверглись гибельному вліянію всеобщаго скептицизма. Вопреки нападѣніямъ эмпиризма, нельзя было разумнымъ образомъ сомнѣваться въ той истинѣ, что дважды два четыре и что три угла въ треугольникѣ равняются двумъ прямымъ. Въ Сициліи, гдѣ продолжались пифагорейскія преданія, Гикетъ и Архимедъ Сиракузскій въ 3 вѣкѣ до Р. X. придерживаются системы астрономіи, довольно сходной съ Коперниковой. Архимедъ обогатилъ физику новыми пріемами опредѣленія вѣса различныхъ тѣлъ, защитительными стедами, безконечнымъ вѣштомъ, а своею теоріей рычага создалъ рациональную механику. Сочетственникъ Пинагора Аристархъ Самосскій предположилъ около того же времени измѣрить разстояніе земли отъ солнца посредствомъ дихотоміи луны и, что еще болѣе важно—ибо предложенный способъ былъ признанъ неудобнымъ—онъ попытается замѣнить геоцентрическую систему Аристотеля гипотезой о движеніи земли вокругъ солнца. Эта теорія, которую приналъ и развилъ Селевкъ изъ Селевкии въ Вавилоніи, по которую объявили нечестивою стоики и отвергъ самъ Птоломей, знаменитѣйшій, если не самый замѣчательный изъ Александрійскихъ астрономовъ, могла одолѣть теорію ей враждебную только въ новѣйшія времена, благодаря Копернику, Кеплеру и Галилею.

Согласившій на противоположномъ берегу Средиземнаго моря городъ Александрія, основанный во второй половинѣ четвертаго столѣтія завоевателемъ, давшимъ ему свое имя, сдѣлался во время Птоломеевъ научнымъ, и промышленнымъ всемирнымъ центромъ. Здѣсь-то, гораздо скорѣе, нежели въ Афинскихъ школахъ, слѣдуетъ искать законныхъ духовныхъ потоковъ Платона и Аристотеля. Аонины, изгнавшіе дара науки, навсегда потеряли первенствующее значеніе. Духъ Стагирита перешелъ къ его ученику, а отъ Александра къ Птоломеевѣ и къ его преемникамъ. Музей, основанный имъ въ новой столицѣ Египта, оказывается поразительнымъ учрежденіемъ и такою попыткой организаціи научнаго дѣла, съ которой ничто не можетъ сравниться ни въ древности, ни въ новое время. Ученые всевозможныхъ національностей жили въ Музее на счетъ Государства и тысячи учениковъ стекались туда изъ всѣхъ сосѣднихъ странъ. Естественнотелители имѣли тамъ въ своемъ распоряженіи ботаническій садъ, обширныя зоологическія коллекціи, анатомическій амфитеатръ; астрономы имѣли обсерваторію; литераторы, грамматикъ, филологи пользовались великолѣпною бібліотекою, гдѣ въ первые вѣка нашей эры числилось до семисотъ тысячъ томовъ. Здѣсь то, около 290 г. Эвклидъ написавъ свои

*) Cf. Montucla, Histoire des sciences mathématiques, особенно первые два тома. Par. 1758.

Начала Геометріи, свои трактаты о Гармоніи, Оптикѣ и Като-
птрикѣ; здѣсь Эратосфенъ, главный бібліотекарь при Птоломѣ Филадельфѣ,
предпринялъ свои замѣчательные труды по астрономіи, географіи и исторіи;
Аполлоній изъ Пергі издалъ свой трактатъ О коническихъ сѣченіяхъ;
Аристиллъ и Тимохаръ произвели наблюденія, которыя послужили основаніемъ
къ открытію предваренія равноденствія астрономомъ Гиппархомъ;
Птоломей написалъ Альмагестъ (μεγάλη σύνταξις), который вплоть до
Коперника оставался общепризнаннымъ кодексомъ астрономіи, а также Геогра-
фію, которая употреблялась въ школахъ Европы вродолженіи четырнадцати
столѣтій. Шарообразная форма земли, ея полюсы, ось, экваторъ, арти-
ческие и антарктические круги, точки равноденствія, солнцестоянія, нердина-
ковость климатовъ на земномъ шарѣ стали съ этой поры ходячими понятіями
среди ученыхъ. Механизмъ фазисовъ луны былъ совершенно понятъ, а
межзвѣздныя пространства сдѣлались предметомъ постоянныхъ вычисленій,
хотя и не увѣнчавшихся полнымъ успѣхомъ.

Съ другой стороны, литература и искусства подъ покровительствомъ
двора развѣтывались съ величайшимъ усердіемъ. Литература и ея исторія,
филологія, критика стали науками. Еврейская Библия переведена была на
греческій языкъ, равно какъ и другія книги восточнаго происхожденія. Вла-
годаря соприсосновенію будности съ еревею, Грека съ Египтяниномъ, са-
мыя различныя религіи познали другъ друга и отсюда явилась съ одной
стороны сравнительная теологія, а съ другой — сліаніе вѣрованій, нѣчто
вродъ религіознаго эклектизма, который подготовилъ почву для католическа-
го единства.

§ 24.

Эклектизмъ.)

Научное движеніе въ Александріи было во второмъ кѣкъ внезапно ос-
тановлено римскою централизацией. Греческій гений сталъ съ тѣхъ поръ про-
являть очевидныя черты дряхлости. Литература и искусства быстро пришли
въ упадокъ. Философія, страдавшая скептицизмомъ какъ какой-то неизлечи-
мой болѣзью, оторванная сверхъ того отъ живительной почвы народной
жизни, была осуждена на безплодіе. Послѣ врача Галена и астронома Пто-
ломее физическія науки остаются въ неподвижномъ состояніи. Съ одной сто-
роны, религія предковъ стала предметомъ издѣвательства и насмѣлки; съ
другой стороны, нравственность, которая должна была занять мѣсто религіи,

нерѣшительно колебалась между пошлостью эпикуреизма; и утопіями. Пор-
тика; идеаль; къ которому она стремилась; именно, душевный миръ, каза-
лось, бѣжалъ отъ нея, по мѣрѣ того какъ она думала, что приближается къ
нему. Въ этомъ состояніи старческаго безсилія, греческая мысль, съ ду-
бовью обращалась къ днямъ своей былой творческой силы; она заинтересо-
валась исторіей, археологіей, однимъ словомъ, прошедшимъ. Ставши въ сре-
днѣе отношеніе къ самому скептицизму, бесильная создавать оригиналь-
ныя системы, она сдѣлалась эклектической и жила воспоминаніями. Древняя
философія школы, изъ которыхъ каждая имѣла еще недавно свое, собст-
венное основное начало, свою особенную печать и индивидуальный харак-
теръ, Академія, Лицей, Портикъ, теперь, послѣ трехстолѣтней борьбы, по-
степенно примирились, чтобы слиться въ концѣ концѣ въ бездѣльное
синкретизмъ.

Впрочемъ, немощность не была единственной причиной этого сліянія.
Пока іудейство сохраняло свою національную и исключительную форму, оно
не представляло опасности. Но, когда Филонъ Александрійскій попытался
примирить Моизаизмъ и Платона, когда Иисусъ и апостолъ Павелъ изъ
Тарса освободили его отъ національной оболочки, ничто не противодейст-
вовало болѣе распространенію еврейскихъ религіозныхъ ученій въ греко-рим-
скомъ мірѣ; уже давно многіе склонялись къ монотеизму. Стоицизмъ прямо
провозгласилъ его, но онъ обращался исключительно къ людямъ образован-
нымъ. Христианство было религіей въ истинномъ смыслѣ слова. Будучи въ
высокой степени народнымъ, оно обращалось не только къ людямъ ученымъ,
но и къ темнымъ, бѣднымъ и простымъ, ко всѣмъ тѣмъ, кто желалъ при-
шествія лучшаго міра (Βασιλεία τοῦ θεοῦ). Вотъ почему это былъ страшный
примиритель, въ присутствіи котораго необходимо было сомкнуть, ряды тѣ-
нѣе и соединить въ одно цѣлое *dissecta membra* древней философіи.

Библейскому откровенію былъ противопоставленъ Платонъ и Платонъ;
Богу евреевъ и христіанъ-богъ Ксенофана, Сократа и Аристотеля. По примѣру
стоиковъ, пытались примирить традиціонный пантеизмъ съ монотеизмомъ
посредствомъ пантеистической идеи верховнаго и единого начала, которое
ощецтоворяется въ рядѣ второстепенныхъ божествъ: представленіе, которое,
въ своемъ переходѣ къ монотеизму, выразилось въ зонахъ христіанскихъ
гностиковъ, въ *Sephiroth*хъ еврейскихъ каббалистовъ и въ *hieros*хъ сдѣ-
сяхъ католической теологіи. Сообразно съ характеромъ греческаго, народ-
ного духа и въ противоположность основному стремленію христіанства, пре-
красное продолжало отождествляться съ добромъ, безобразное со зломъ, зло
метафизическое со зломъ нравственнымъ. Добро выводили изъ ума, начала
образующаго или идеальнаго, зло-изъ матеріи, борящейся съ влѣяніемъ на
него Идеи. Для однихъ Богъ былъ посредствующимъ началомъ, стоящимъ выше
ума и матеріи и порождающимъ то и другое; для другихъ Богъ отождествлялся
съ духовнымъ или идеальнымъ началомъ; онъ не былъ уже болѣе единственнымъ
противоположностей, онъ сталъ началомъ, противоположнымъ матеріи, кото-

*) Источники: Suidas.—Les Traités de Philon le Juif, de Plutarque (de Chéronée)
et d'Apulée.—Eusèbe, Préser. evangelica, XI, XV и т. д.

расширяться, уже не было его произведением, дѣйствием; но подобно ему сдѣлалась вѣчною и равною по могуществу соперницею: это уже дуализм, бѣдѣ или менѣе безусловный, который въ свою очередь вліялъ на противниковъ его и отражался въ ересь гностиковъ. Если Богъ одинъ безъ грѣха, разсуждали они, то это потому, что онъ одинъ несуществовалъ, а такъ какъ вещество является истиннымъ зломъ, то уже тѣмъ самымъ всякое тѣлесное существо грѣшно. Отсюда выводили или невозможность грѣха, или обязанность для мудреца умеривать тѣло аскетическими подвигами и воздержаніемъ. Христианскому вѣрованію въ воскресеніе плоти противопоставлялся платоническій догматъ о бѣсмертіи души, отдѣльной отъ тѣла; созданію ex nihilo противопоставлялось предсуществованіе душъ и вѣчность матеріи.

Впрочемъ, врагу дѣлались весьма значительныя уступки. Были готовы протянуть ему руку, лишь бы только онъ согласился поставить Орея, Пифагора¹⁾ Платона наряду съ Моисеемъ, Ісаяей, Св. Павломъ и признать въ вѣдѣтеляхъ древней Греціи орудія вѣчнаго λόγος. Всѣ религіи объявлялись родственными, дѣтми первобытнаго откровенія, измѣнившася въ разныхъ направленіяхъ, благодаря различію народностей. Самые уступчивые и свободомыслящіе люди, Модераты, Никомачи, Нуменій, любили называть Моисея израильскимъ Платономъ, а Платона аттическимъ Моисеемъ (Μοισης ἀττικῶν). Но за исключеніемъ пѣснопѣвскихъ христіанскихъ учителей, большая часть противниковъ отказалась принять соглашеніе, предложенное эклектиками. Будучи расположены признавать въ некоторыхъ истинахъ, разсыпанных въ платонизмѣ, они (христіанскіе философы) тѣмъ не менѣе оспаривали оригинальность ученія Платона и утверждали, что истины эти заимствованы Платономъ изъ Библии.

Поставленная лицомъ къ лицу съ доводами христіанъ, греческая философія принуждена была переимѣнить практиковавшіеся вирожденіи столѣтій пріемы своей полемики. Исключая нѣкоторыхъ Отцовъ Церкви, столѣтія же толерантнѣе какъ въ ученыхъ, христіане, подражая иудейству, недопускали никакой иной философіи, кромѣ экзегетики Священнаго Писанія, никакого другого критерія истины какого-либо ученія, кромѣ согласія его съ откровеніемъ, изложеннымъ въ Писаніи. Такимъ образомъ, лицомъ къ лицу съ христіанствомъ, приходилось или ссылаться на тексты, или же отказываться отъ спора; аргументы, основанные на чистомъ разумѣ, разсужденіе, не опиравшіеся на тексты, не имѣли теперь никакого значенія. Отсюда является у философовъ той эпохи чрезвычайная любовь къ изученію текстовъ философовъ предшествовавшихъ, особенно Платона и Аристотеля, увлеченіе, которое выродилось въ настоящій буквѣдливый фетишизмъ, не менѣе исключительный, чѣмъ буквѣноклонничество противниковъ²⁾. Сочиненія великихъ

греческихъ философовъ сдѣлались чѣмъ-то родѣ Библии, какими, до свѣта естественнымъ откровеніемъ какъ со стороны содержанія, такъ и по формѣ. Они объявлены были неподражаемыми образцами, и дошло до того, что каждую фразу въ нихъ, всякое слово стали считать какъ-бы вдохновеннымъ. Языковыя, грамматич., критикі соединились, чтобы изслѣдовать, опровергать, исправлять и комментировать тексты. Старались поддѣлываться, не только подъ способъ разсужденія, но и подъ стиль Платона, стиль, который для этихъ Грековъ, влюбленныхъ въ форму, былъ почти равнозначенъ содержанію. Алкиной, Аттикъ комментировали Платона; Александръ Афодизейскій — самый замѣчательный изъ этихъ комментаторовъ — посвящая свою ученость и остроуміе объясненію Аристотеля.

Приверженность къ буквѣ породила у многихъ самыя странныя предразсудки. Принимая форму за содержаніе, аллегорію за сокровенный смыслъ, Плутархъ Херонскій и Апулей выставили Платона апостоломъ самого дикого идиотизма. Но съ другой стороны, Аммоній Саккасъ, основатель школы, правда, мало извѣстной, новоплатонической александрійской школы³⁾ Лонгинъ, предполагаемый авторъ трактата О высокомъ, Эренній, преемникъ Аммонія, и особенно Плотинъ Ликопольскій съумѣли глубже проникнуть въ смыслъ ученія знаменитаго афинянина и дали его идеямъ ту систематическую и законченную форму, которой имъ не доставало. Въ новоплатонизмѣ, и въ частности въ философіи Плотина греческій умъ такъ сказать еще разъ собирается съ силами, чтобы окончательно и торжественнымъ образомъ выразить результатъ своихъ десятилѣтнихъ размышленій и сказать свое последнее слово о Богѣ, мірѣ и душѣ человеческой.

§ 25.

Плотинъ и Новоплатонизмъ.

Плотинъ, родомъ изъ Ликополя въ Египтѣ, ученикъ Аммонія Саккаса Александрійскаго, прибылъ въ Римъ около 244 года и преподавалъ тамъ философію вирожденіи двадцати пяти лѣтъ. Школа, которую онъ тамъ основалъ, имѣла въ числѣ своихъ послѣдователей людей самыхъ разныхъ положеній: врачей, риторовъ, поэтовъ, сенаторовъ, даже одного императора и императрицу, Галліену и Салонину; школа его стала сборнымъ местомъ всего, чѣмъ обладало языческое общество въ области философіи, науки, литературы. Тамъ неумоимо объяснялись греческіе философы, и тамъ

¹⁾ Такъ какъ подлинныя сочиненія древнихъ философовъ казались недостаточными, то были сочинены Орфики, книги Гермеса, Халдейскія пророчества, и т. п. Это былъ золотой вѣкъ апокрифической литературы.

²⁾ См. Jules Simon, Histoire de l'École d'Alexandrie, 2 vol. in-8, Paris 1844-45. — Vacherot, Histoire critique de l'École d'Alexandrie, 3 vol. in-8.

дана, воздавалось поклонение подобное тому, предметом которого был Иисус, апостолы и пророки со стороны христианской общины, тогда уже многочисленной и влиятельной. Платин, который рѣшился писать только на ивритскомъ языкѣ, оставилъ передъ смертью (270 г.) пятьдесятъ четыре трактата, изданныхъ его ученикомъ Порфиріемъ въ шести Энеадахъ или сочиненіяхъ, заключающихъ по девяти трактатовъ¹⁾.

Главное и основное начало его системы есть эманатизмъ. Вселенная — это іерархія, которая отъ абсолютнаго Бытія спускается до абсолютнаго Нбытія (матеріи) черезъ промежуточныя ступени идеальности, духовности и чувственности.

Метафизика. — Богъ (Единое; Форма) съ одной стороны, матерія съ другой, — это такъ сказать два противоположные полюса вселенной. Такъ какъ всякое сущест- во состоитъ изъ матеріи и формы, то Богъ и Матерія образуютъ начала міра, но въ совершенно противоположномъ смыслѣ. Богъ есть дѣйствующее, которая все производитъ, это дѣйственная сила; матерія есть быдущее, которая всему подчиняется, становится всею, видоизмѣняется до безконечности, это — пассивный substratum божественной дѣятельности. При- нимая известную форму, матерія по отношенію къ ней не составляетъ безусловной антитезы; въ концѣ же концовъ есть только одно верховное нача- ло; Форма; Единство, Богъ.

Божественное единство не имѣетъ ничего численнаго, ибо численная единица предполагаетъ два, три и такъ далѣе, тогда какъ единство божественное равно безконечности и включаетъ въ себя все сущее существующее. Оно не подлежитъ дѣленію подобно численной единицѣ съ ея безконечными раз- дѣленіями на части; оно выше нашего пониманія; это чудо чудесъ. Оно производитъ все, но ничто его не производить; оно есть источникъ всякой красоты, не бывши само прекраснымъ, источникъ всякой формы, не имѣя само формы, источникъ всякой мысли и ума, не бывши само по себѣ существомъ мыслимымъ и разумнымъ; оно есть начало, мѣра и конецъ всѣхъ вещей (παντων μετρεον και τερας), не будучи само вещью въ собствен- номъ смыслѣ слова. Оно есть чистая мысль, свободная отъ всякой конкрет- ной мысли, чистый свѣтъ, который даетъ намъ возможность видѣть всѣ вещи и которого мы обыкновенно не отличаемъ отъ самыхъ вещей; оно есть основное начало всякаго добра, оно есть высочайшее благо, не будучи благомъ, какимъ можетъ быть творение, участвующее въ благодати. Оно не обладаетъ ни благодатью, ни красотой, ни умомъ; но оно есть благо, красота; самая мысль. Приписывать Богу внутреннее воспріятіе и дѣйствіе — это индивидуальное сущест- во, значить умалять Бога. Наше самосозна- ніе есть благо для насъ, оно не было-бы благомъ для Бога. То, что темпо

само, имѣть свѣта путемъ зрѣнія; но самъ свѣтъ развѣ нуждается въ зрѣніи? Это не значить, что Верховное Существо безсознательно и слѣно, подобно камню или растенію, нѣтъ, оно выше безсознательности и сознанія; эта противоположность сознанія и безсознательности для него не существуетъ. Равнымъ образомъ у Бога нѣтъ воли въ человѣческомъ смыслѣ этого слова, онъ не стремится ни къ какой цѣли; онъ самъ составляетъ предметъ своего хотѣнія и желанія, потому что въ его ничто не можетъ быть желаемымъ, онъ есть миръ, покой, верховное удовлетвореніе. Онъ не свободенъ подобно душамъ, не рабъ подобно тѣламъ; онъ выше свободной воли, кодадольнейшей между противоположными рѣшеніями, какъ и выше состоянія тѣлесныхъ существъ, воспринимающихъ импульсы отъ посторонней силы. Такъ какъ его ограничивать всякое опредѣленіе, которое мы бы ему дали, то слѣдуетъ воздержаться отъ приписыванія ему атрибутовъ; онъ въ одно и тоже время есть все и ничто изъ того, что мы можемъ вообразить; приписывать, при- давать ему что бы то ни было, значить лишать его этого.

Богъ поему Платонъ принужденъ объявить неадекватными тѣ самая опредѣленія, которыя онъ далъ Богу выше (Единое, Благо, Чистая Мысль, Чистое Дѣйствіе): все, что мы можемъ сказать о Богѣ, это то, что онъ выше всего того, что можно себѣ представить и вообразить. Строго говоря, нельзя даже сказать, что онъ существуетъ, ибо онъ выше самаго бытія. Такъ какъ онъ есть верховная отвлеченность, то мы можемъ подняться до него лишь путемъ безусловнаго, рѣшительнаго и окончательнаго отвлеченія. Чтобы постичь Идей, должно отвѣситься отъ чувственныхъ данныхъ; а такъ какъ Богъ настолько же выше Идей, насколько эти послѣднія выше чувствен- ныхъ вещей, то чтобы достигъ Бога, необходимо отвѣситься отъ всякой Идей; необходимо, чтобы мысль, достигши этой вершины вещей, отбросила дѣст- ницу, по которой она къ ней поднималась, отказалась отъ себя самой и стала совершеніемъ и обожаніемъ. Желать точно опредѣлить Бога мыслію или же словомъ, значить терять его. Божество Платона, бывшее только на- ремъ Идей и самой Идеей, было доступно разуму; Богъ новоплатонизма, не будучи Идеей, но стоя выше самой Идей²⁾, ускользаетъ отъ мысли (εξελκενα νοησις): вотъ различіе между двумя системами, на которое слѣ- дуетъ указать, не преувеличивая его однако же до такой степени, чтобы противопоставлять Платина, какъ мистика, Платону, какъ рационалиста. Единствѣ человѣческаго ума съ абсолютнымъ возможно, но мнѣній Платина, только для тѣхъ, которые упорнымъ умственнымъ трудомъ предварительно переступали всѣ промежуточныя ступени между вулгарнымъ мнѣніемъ

²⁾ Слѣдуетъ однако сказать, что Платинъ не всегда послѣдователенъ и, подобно своему новѣйшему подражателю Шеллингу, онъ считаетъ Бога то единствомъ, стоящимъ выше всѣхъ противоположностей, слѣдовательно, и выше противоположности духа и матеріи, то духомъ въ его противоположности съ тѣломъ, въ его мѣрѣ въ особенности преобладающей эта вторая точка зрѣнія, естественнымъ послѣдствіемъ которой является эманатизмъ и мірада.

¹⁾ Edition complète des *Énéades*, Oxford, 1836, 3 v. in-4, par Creutzer, avec la traduction de Marsile Ficin. — M. Буаье издалъ французскій переводъ, 3 т. Paris, 1856-1867.

(*θεωρῶ*) и философским познаниемъ (*γινώσκω*). Допуская, что мысль не въ состоянн проникнуть въ святилище, онъ считаетъ ее тѣмъ не менѣе необходимою, чтобы довести насъ до самаго порога храма; и если, по достиженнн цѣли, онъ отказывается отъ посредника, который привелъ его туда, то это не значитъ, что онъ имъ пренебрегаетъ. Съ другой стороны, у Платона, какъ мы видѣли, соединены всѣ черты того, что было называемо александрийскимъ мистицизмомъ: философскій Эросъ, восторгъ и восхищенн мудреца въ мнръ Идей^{*)}.

Веселенная истекаетъ изъ безусловнаго, какъ свѣтъ изъ солнца, какъ тепло изъ огня, какъ выводъ изъ аксиомъ. Богъ есть благое. Отецъ, радостно дарящн всѣмъ вѣщамъ индивидуальное существованн^{*)}. Но во всѣхъ вытекиахъ отъ него впадхъ существуетъ темное или сознаваемое стремленн возвратиться къ нему обратно (*ἐπιστροφή*). Все тяготеетъ къ нему и стремится сблизиться съ нимъ. Индивидуальность не есть существованн окончательное: оно есть лишь переходъ отъ Бога, начала всѣхъ вещей къ Богу, ихъ идеальной цѣли, отъ Бога, какъ безконечной *δύναμις*, къ Богу, какъ абсолютной *ἐνέργεια*. Если мнръ есть гармоническая система, то это, благодаря тому, что всѣ вещи стремятся къ одному и тому же абсолютному. Это возвращенн отъ бытн къ его божественному источнику и есть мысль, совершенн, интуицн (*νοεῖν*), которая одна только даетъ душѣ требуемое ею высочайшее удовлетворенн. Воспринимать, разсматривать, созерцать есть цѣль всякаго дѣйствн, всякаго стремленн, всякаго движени. Каждый ищетъ абсолютное своимъ особеннымъ способомъ. Есть натуры созерцательныя и натуры практическн; но первая, по мнѣнню Платина, выше послѣднихъ. Какъ тѣ, такъ и другн стремятся къ одной цѣли; но первая стремится къ ней болѣе примымъ путемъ, именно, мыслью; вторая же путемъ безконечныхъ окольных обходоу: ибо дѣйствн есть отклоненн мысли отъ прямого пути и означать относительную немоцность ума (*ἀδύναμις νοεῖν*). Видѣть есть не только конечная цѣль жизни, это есть самая жизнь (*εἶναι νοεῖν καὶ θεωρεῖν εἶναι*). Животное, растение и все существующее одарено способностью воспрннн. Такъ какъ вся жизнь сводится, въ конечномъ анализѣ, къ мысли, а Богъ есть творецъ всѣхъ вещей, то можно сказать выѣстъ съ Аристотелемъ, слѣдоваи всѣ вышеуказанныя ограниченн, что Богъ есть чистая мысль, нмѣющая предметомъ себя саму, что онъ есть умъ въ основномъ видѣ, есть сила интуицн, которая, не видя ничего сама по себѣ, позволяетъ намъ видѣть всѣ вещи.

1. Разумъ. — Первая эманаци Божества, разумъ — выше всего въ мнрѣ; послѣдующн эманаци все болѣе и болѣе несовершенны: творенн есть паденн, постепенное пониженн божественнаго. Въ разумѣ безусловное един-

ство Божества подраздѣляется на разумъ въ собственномъ смыслѣ (*νοῦς*) и на умопостиаемый мнръ (*νοητὸς κόσμος*), на субъектъ и объектъ (новѣйшая терминологн). Тѣмъ не менѣе, по сравненн съ тѣлами, разумъ есть почти безусловное единство; по крайней мѣрѣ умопостиаемый мнръ и разумъ, который совершаетъ его, еще нераздѣлены ни по отношенн ко времени, ни по отношенн къ пространству; *νοῦς* и *κόσμος* *νοητός* представляютъ собою одно въ другомъ. Идеи имманентны разуму, ихъ созерцающему; разумъ нераздѣленъ отъ Идей.

Переходъ божественнаго единства къ этой первой двойственности, какъ бы (способъ) эманаци есть тайна настолько же, какъ и самое Божество. Всякое разумное объясненн, какое могло-бы быть дано здѣсь, неудовлетворительно. Пробовали разсуждать такъ: если диадѣ исходить изъ монады, то это потому, что она уже заключена въ ней въ зародышѣ. Но въ такомъ случаѣ монада была бы уже диадой, а не монадой въ безусловномъ смыслѣ. Другн отождествляютъ Единое и Все. Но если Богъ есть только совокупность существующихъ вещей, значитъ онъ есть лишь простое слово для обозначенн результата сложени, а не верховное дѣйствительное началъ, изъ котораго вещи происходятъ. По достоянству, если не во времени, Богъ предшествуетъ Всему (*πρὸ πάντων*), хотя его можно назвать тѣмъ, по скольку онъ есть сущность всего того, что существуетъ. Пытаются объяснить эманаци, называя ее раздѣленн первоначальнаго единства; но божественное единство, не имѣющее ничего численнаго, недѣлимо. Сравниваютъ единство съ снннмъ блестящаго тѣла (*περλαμφς*), съ лучеиспусканнмъ солнца; съ чашей, постоянно переполненной, такъ какъ содержимое ея безконечно; и не могутъ выѣститься въ ней. Какъ бы не были прекрасны эти образны сравненн, они заимствованы изъ матеріальнаго мнра и не въ состоянн объяснить того, что выше матерн. Итакъ, эманаци на самомъ дѣлѣ есть чудо (*θαύμα*), какъ и самъ Богъ.

Идеи^{*)} двояки: съ одной стороны роды (*γέννη*) или общня формы всѣхъ существующихъ, какъ то, бытн (*εἶναι*), тождество (*ταυτότης*), различн (*ἐσπεότης*), нокон (*στασις*), движени (*κίνησις*); съ другой стороны, специфическн типы индивидуальныхъ существъ (*εἶδη*^{*)}. Можно разсматривать всѣ роды какъ видоизмѣненн бытн, а всѣ специфическн типы какъ сводящнся къ одному, именно, ко Всеобщему Первообразу или Идеѣ вселенной (*κόσμος νοητός*). Все, что существуетъ въ видимомъ мнрѣ, имѣетъ свою соотвѣствующую Идею, свой первообразъ въ мнрѣ умопостиаемомъ. Есть не только Идеи человека вообще, но и Идеа Сократа, Идеа Платона, Идеа Аристотеля и такъ далѣе, то есть, столько Идей, сколько индивидуумовъ. Каждый изъ насъ осуществляетъ одну отдѣльную Идею. Поэтому Идеа не есть общн видъ, разпылающийся во всеобщности скоропреходящихъ индивидуальных

^{*)} Enneades, I, 8, 2; III, 9 3; V, 3, II, 17; V, 5, 5, 12; V, 4, 1.

^{*)} Timée, 29 E.

^{*)} Enneades, VI, 1-3.

^{*)} Enneades, VI, 2, 8.

существование; это индивидуумъ, разсматриваемый какъ дѣято въявное. Изъ того, что Идей столько же, сколько и недѣлимыхъ, не слѣдуетъ, что число Идей не ограничено. Число существующихъ недѣлимыхъ, будучи безконечнымъ, для нашего воображенія, само по себѣ не безконечно, ибо, если бы оно было закономъ, то вселенная не была бы существомъ совершеннымъ, то есть имѣла бы третескомъ смыслъ, законченнымъ (ἄρον παυτέλες); подобно Идеямъ, индивидуумовъ существуютъ въ определенномъ числѣ, разумъ же, какъ порожденіе Бога, не отнимается и не прибавляется ничего къ своему числу, своему содержанию.

2. Душа. — Разумъ, въ свою очередь, также обладаетъ творческою силой, подобно безусловному, изъ котораго онъ иссекается, но его производимая сила меньше. То, что иссекается изъ него и составляетъ его отблескъ, есть душа (ψυχή?), разуму подобная, но стоящая ниже его. Въ самомъ дѣлѣ, разумъ въ себѣ самомъ находитъ свои Идеи, которыя составляютъ его имманентное состояніе, его субстанцію; душа принуждена искать Идей, подниматься до нихъ путемъ размысленія (διάνοια), и то, что она не находитъ этимъ путемъ, не суть сами Идеи, но только болѣе или менѣе адекватные образы Идей, простая понятія (ἡσέσις). Она не обладаетъ, подобно разуму, непосредственной, полной и совершенной интуиціей, она принуждена къ дискурсивному мышленію, къ анализу.

3. Подчиненная разуму, душа стремится къ нему, какъ разумъ въ свою очередь стремится къ Богу. Назначеніе ее стать тѣмъ, что разумъ есть ἀρτίοις, т. е. стать разумною (νοερά). Подобно тому какъ существуетъ только единое безусловное, оди́нъ разумъ и оди́нъ умопостижимый міръ, такъ и въ основѣ всѣхъ индивидуальныхъ душъ лежатъ только одна душа, которая проявляется въ безконечно разнообразныхъ формахъ: душа міра (ψυχή τοῦ κόσμου). Подобная всѣмъ, который, съ одной стороны, выражаетъ въ абсолютное, а съ другой—производитъ ψυχή, душа имѣетъ двоякую дѣятельность: съ одной стороны совершающую, направленную внутрь, къ себѣ, тѣмъ она находитъ Идеи и абсолютное, съ другой—дѣятельность расширяющуюся внѣ и творческую. Эманацией души, не столь совершенной, какъ она, является тѣло ?).

3. Тѣло. — Какъ бы далеко не стояло тѣло отъ источника всѣхъ вещей (Богъ есть Единое, тѣло есть множественное по преимуществу), оно носитъ однако отпечатокъ безусловнаго. Разумъ имѣетъ свои Идеи, душа—свои понятія, тѣло—свои формы. Путемъ формъ и благодаря имъ, тѣло еще имѣетъ свое мѣсто въ высшихъ областяхъ бытія; формы для тѣла тоже самое, что воспріятія для души и Идеи для разума: отраженіе абсолютнаго, свѣтъ божественнаго. Форма тѣмъ выражаетъ то, что въ нихъ есть дѣйстви-

тельного бытія; матерія же тѣмъ составляетъ то, чего имъ недостаетъ для дѣйствительнаго бытія: ихъ форма, это—ихъ бытіе; ихъ матерія—небытіе. Тѣлесная природа ихъ (φύσις) неопредѣленно колеблется между бытіемъ и ничто. Она есть вѣчный переходъ (δεξιγίς—становленіе) и десъ въ ней есть безконечная перемѣна.

Кромѣ тѣмъ существуетъ чистая матерія, ничто, какъ темная и бездонная пропасть (ἀβυσσος), на которую идеальныи міръ отбрасываетъ свои лучи. Матерія не есть тѣло, ибо всякое тѣло состоитъ изъ матеріи и изъ формы; она есть только его субстратъ, начало его инерціи; она не имѣетъ ни формы, ни протяженія, ни цѣлѣ, ни всего того, что характеризуетъ тѣло: всѣ эти, определенные вытекаютъ изъ образующаго начала, именно, изъ абсолютнаго; она не имѣетъ другого атрибута, кромѣ лишенія (στέρησις). Такъ какъ всякая сила и всякая жизнь имѣетъ свой источникъ въ разумѣ и въ Богѣ, то матерія есть немопность, безграничная недостаточность, отсутствіе единства, причина неограниченной множественности тѣмъ, несвязность, расплывчатость, разъединеніе, безусловное отсутствіе формы, то есть само безобразіе, отсутствіе добра, то есть самое зло ?). Съ точки зрѣнія Логіа, какъ и эллинизма вообще, единое, форма, разумъ, красота, добро суть равнозначущи выраженію, каковы также, съ другой стороны, многообразіе (πλῆθος, τὰ πολλὰ), матерія, безобразіе, зло. Это не значитъ, что онъ отрицаетъ существованіе матеріи и зла. Упрекать его въ отрицаніи грѣха было бы все равно, что сказать, что бѣдность, означая отсутствіе богатства, есть ничто, не существуетъ вовсе и что вслѣдствіе этого благотворительность бесполезна. Безъ всякаго сомнѣнія бѣдность есть реальность, сила почти столь же большая, какъ и богатство. Точно также матерія, разсматриваемая какъ отсутствіе бытія, и зло, въ смыслѣ отсутствія добра, это реальность, это сила и начало, безъ сомнѣнія пассивное, но уже самую пассивностью этою реагирующее противъ дѣйствія формы.

Матерія или ничто до такой степени есть реальность, что простираетъ свое вліяніе не только на область тѣла, но и на душу, и на самый разумъ. Мы видѣли, что тѣло сходное еще, хотя въ незначительной степени, съ духомъ, сходно еще и посредствомъ формы, которую оно принимаетъ и которая есть не болѣе какъ Идеи, воплощенная въ матеріи; и наоборотъ, духъ, какъ бы высоко ни стоялъ онъ надъ тѣлесной природой, не можетъ быть названъ безусловно нематериальнымъ. Матерія находится въ духѣ, хотя подъ другой формой, нежели въ природѣ; она находится тамъ, какъ понятіе матеріи (ὡς νοητόν), то есть умственнымъ образомъ, въ состояніи концепціи, а не тѣлесно; и даже еще болѣе. Не только матерія находится въ духѣ, поскольку онъ ее мыслитъ: она приемлема ко всякой его мысли, неразрывно связана со всѣми его концепціями, и безъ нея онъ не былъ бы отличенъ

?) Enneades, IV.

?) Enneades, III.

?) Enneades, II.

отъ абсолютнаго. Въ самомъ дѣлѣ, только Богъ есть единство въ безусловномъ смыслѣ; разумъ уже не настолькоъ абсолютенъ: въ немъ единство распадается на множество Идей, отличныхъ одна отъ другой, хотя и соединенныхъ въ одной и той же внутренней интеллектуальной интуиціи. Хотя и вѣрно, что Идея, каковыми онѣ являются въ нашемъ духѣ, не отдѣлены одна отъ другой тѣлесно, но тѣмъ не менѣе достоверно и то, что онѣ являются тамъ во множественности. Но начало множественности и есть именно матерія. Поэтому, она лежитъ въ самой основѣ разума, который безъ нея бесцѣльно исчезъ-бы въ безусловномъ единствѣ Бога.

Чтобы понять этотъ чисто платоновскій парадоксъ, слѣдуетъ вспомнить, что матерія Платона, Аристотеля и Плотина не есть матерія материалистовъ; она не есть тѣло, она есть умопознаваемый субстратъ, начало тѣлесности, въ силу котораго тѣло есть тѣло, но которое само столь же бестѣлесно, какъ и духъ. Матерія даже выше разума, она превосходитъ его въ качествѣ непроницаемой тайны, непостижимой даже для божественнаго разума. Вотъ почему Плотинъ помѣщаетъ матерію не между родами, а выше Идей, въ области, сверхъумопостигаемой куда разумъ проникнуть не въ состояніи, хотя и можно отыскать Идею матеріи въ Идее иного и Идее движенія. Если подѣ умопознаваемымъ разумѣть то, что можетъ быть предметомъ разума, что онъ можетъ установить, уловить, обнять въ точномъ опредѣленіи, то очевидно, что матерія не можетъ быть названа познаваемой; ибо она есть противоположность формѣ, она есть то, что не поддается никакому отграниченію и, слѣдовательно, никакому постиженію. Постичь матерію, это все равно, что видѣть темноту; но видѣть темноту, значить ничего не видѣть; поэтому, постигать матерію, значить ничего не постигать.

Не есть-ли матерія второе безусловное? Иногда старались отыскать въ ученіи Плотина ясный дуализмъ, и его ученею о нравственности въ особенности подвергается упреку въ дуализмѣ. Однако метафизикъ не можетъ допускать двухъ безусловныхъ и, помня утвержденіе Аристотеля, что первая форма и первая матерія тождественны¹⁰⁾, онъ, въ свою очередь, концептируетъ уже сверхъумопознаваемую матерію или, иначе говоря, первую причину вещей, какъ тождественную съ Богомъ. Матерія, которую впрямъ Платонизмъ предпочитаетъ называть безконечнымъ, есть въ концѣ концовъ не иное что, какъ безграничная производительность, творческое могущество Божества. Верховная вѣрства есть также и верховная дварств. Какъ это возможно? Вопросъ этотъ уже поднять былъ выше: какъ можетъ произойти, что изъ божественнаго единства истекаетъ множественное? Какъ объяснить эманацию, твореніе? Значитъ, вопросъ приводить насъ къ тайнѣ.

Психологія и мораль. — Душа, служащая посредствующимъ звеномъ между разумомъ и тѣломъ, имѣетъ связь съ тѣмъ и другимъ, выражаетъ собой вселенную. Она есть какъ бы мѣсто, гдѣ сталкиваются всѣ космическія силы. Въ интеллектуальной области царствуетъ логическая необходимость; въ мірѣ тѣла-необходимость физическая: душа, средняя между этими двумя крайними ступенями вселенной іерархіи, есть область свободной воли. Поставленная между возбужденіями, идущими какъ отъ тѣла, такъ и отъ разума и обратившись къ разуму, она можетъ жить чисто духовною жизнью, но точно также она можетъ обратиться къ матеріи и воплотиться въ грубомъ и земномъ тѣлѣ¹¹⁾. Отсюда три категоріи душъ: 1° тѣ, которыя живутъ для разума и Божества, души божественныя; 2° тѣ, которыя нерѣшительно колеблются между духомъ и тѣломъ, небомъ и землей, демонами, духи болѣе или менѣе добрые, болѣе или менѣе злые; 3° души, которыя живутъ въ матеріи и населяютъ грубыя тѣла. Небесныя души, какъ и сама душа міра, безгранично счастливы. Ихъ счастье состоитъ въ апатіи, въ подчиненіи божественному разуму и въ созерцаніи абсолютнаго. Тѣло ихъ, все состоящее изъ свѣта, не имѣетъ въ себѣ ничего матеріальнаго въ земномъ смыслѣ слова. Вѣчно совершенныя и постоянно неизмѣнныя, онѣ не имѣютъ ни памяти, ни предчувствій, ни надежды или сожалѣнія; ибо воспоминаніе и надежда существуютъ только для существъ, которыя измѣняются въ своемъ состояніи къ хорошему или дурному. Будучи поглощены созерцаніемъ Идей и абсолютнаго, онѣ не обладаютъ даже, подобно душѣ человѣческой, самосознаніемъ: вотъ это то отсутствіе самосознанія, это исключительное воспріятіе божественнаго и составляетъ ихъ верховное счастье.

Души человѣческія не всегда были заключены въ грубыя тѣла; первоначально онѣ были душами небесными, обладавшими сознаніемъ Божества, но не самосознаніемъ; но онѣ отдѣлили свою жизнь отъ жизни вселенной, чтобы стать самобытными существованіями и принять форму грубыхъ тѣлъ, которыя разграничиваютъ и уединяютъ ихъ другъ отъ друга. Паденіе, индивидуализація и принятіе формы земнаго тѣла составляютъ одинъ и тотъ же актъ, за который справедливымъ наказаніемъ являются бѣдствія настоящей жизни¹²⁾: актъ свободный, въ томъ смыслѣ, что никакой посторонній Рокъ не побуждаетъ къ нему насъ; актъ необходимый, въ томъ смыслѣ, что мы были принуждены къ нему свойствами нашей собственной природы. Каждый есть творецъ своей судьбы и, наоборотъ, каждый опредѣляетъ ее сообразно своему индивидуальному характеру. Безъ сомнѣнія, мы выбираемъ только такую судьбу, которую можемъ выбрать, но причина этого въ томъ заключается, что мы не желаемъ другой.

¹⁰⁾ Metaphysique, VIII, 6, 19.

¹¹⁾ Enneades, II, 3, 9; III, 5, 6; IV, 3, 8.

¹²⁾ Ср. стр. 29, примѣчаніе.

Впрочем, допущение есть только зло относительное и даже отчасти добро, при том условии, что душа исходит от материи только для ее преобразования и что сколь возможно скоро снова воспаряет к небесам. Приходя в соприкосновение с телом, душа получает даже выгоду, ибо таким образом она не только научается познавать зло, но и имеет возможность раскрыть свои сокровенные силы, производить дела, которых она не могла бы совершать без тела. Кроме того, даже будучи тесно связана с телом, душа остается отдельной от него. Доказательством служит то, что тело, вместо того чтобы помогать, напротив противится стремлению души к идеальному миру, вследствие чего философ рад освободиться от тела. Подобно Одиссею, вершина которого купается еще в лазури в то время, как по склонам его уже разразилась буря, душа человека, вместо того чтобы сливаться с телом, избегает его влияния при посредстве лучшей своей части, разума. Здесь снова находим мы платоновское разделение души на три области, составляющая в некотором смысле три отдельных индивидуума: человек высший или главный, средний человек и человек низший (*протос, деутерос, третос андротос*). Средний человек есть настоящее и, предназначенное повиноваться первому и повелевать третьему. Но тем более он повинует интеллектуальному человеку, тем более погружается в созерцание абсолютного и тем более перестает быть я, сохраняя только чувство всеобщей жизни.

Платиновое учение о нравственности получает свои корни от Платона и еще тоже время от стоицизма. Цель жизни человеческой заключается, с одной стороны, в очищении, а с другой, в более и более полном уподоблении Божеству. Три дороги ведут к Богу ¹⁾: музыка (искусство), любовь и философия; три дороги, или скорее одна только, но с тремя переходами. Художник и артист ищет Идее в ее чувственных проявлениях; человек, который любит, ищет ее выше, в душе человеческой; наконец, философ отыскивает ее в области, где она свободна от всякого постороннего соприкосновения, в мир умопостижимом и в Боге. Человек, вкусивший радостей размышления и созерцания, обходится и без искусства, и без любви: так путешественник, который видит и удивляется царскому дворцу, забывает красоту комнаты, лишь только увидит самого владыку. Красота в искусстве, даже сама живая красота кажется ему только бледною копией и как — бы искажением безусловной красоты. Он презирает тело и его удовольствия, чтобы сосредоточить все свои мысли на единственной вещи, которая остается вечно. Восторг философа не различен. Этот восторг заставляет его забыть не только землю, но и самую собственную индивидуальность, и оставляет лишь чистое созерцание абсолютного; это есть действительное единение (*эносис*) души человеческой и божественной разума; это экстаз, это переселение души, вознесенной в свою небесную отчину ²⁾. Пока философ живет в теле, он наслаждается этим видением Бога только в изысканных непрозрачных моментах — Плотин испытал четыре раза такой экстаз, — но исключительное в этой жизни, станет общим правилом и нормальным состоянием души в будущей жизни. Правда, смерть не ведет нас прямо к совершенству. Душа, омытая на земле посредством философии, продолжает очищаться за гробом до того момента, когда она сбрасывает с себя самую индивидуальность, последний признак своего земного плена ³⁾.

§ 26.

Последние языческие неоплатоники. Порфирий, Ямвлих, Прокл.

1. Продолжателем Платинова учения, которое сводится к двум словам: *эмация* и *пигуана*, является, после смерти учителя, друг его, Финикинец Ямвлих или Порфирий ¹⁾, издатель Эннеад, умерший в Риме в 304 г. Сильнее самого Платона Порфирий настаивает на одинаковости учения Академии с доктриной Лицея. Хотя Порфирий стоял, в довольно значительной степени, ниже Платона, у которого заимствована им существенная часть учения, тем не менее он влиял на движение философии в последующих веках, благодаря точности, с которою он, в своем Введении (*Εἰσαγωγή*) к Категориям Аристотеля ²⁾, ставит вопрос об универсалах: вопрос о том, суть ли специальные роды и виды независимы реальности от мышления, их образующего и воспринимающего, составляя главное содержание средневековой философии.

Не изгнания основ своего учения, неоплатонизм, начиная с четвертого века, получает другой характер. Тогда как Плотин и Порфирий, оба жившие ранее Константина и окончательной победы христианства, были решительными противниками суеверий ³⁾, как и все великие мыслители, начиная с Ксенофана, — у последователей их изыскание истины подчиняется

¹⁾ Enneades, V, 5, 10.

²⁾ Enneades, IV, 3, 32.

³⁾ Источники: Введение к категориям (см. след. прим.). — Suidas. — Eusebius, Vit. Soph. — Augustin, De civ. Dei, X. — Послание к Анебону; отрывки собранные Галем (Gale). — Demetrius Aegyptium.

⁴⁾ Porphyrii de quinque vocibus s. in Categorias Aristotelis introduction, gr., Paris, 1543. Латинский перевод, Венеция, 1546, 1566. — От Порфирия дошел также Жизнь Платона, Жизнь Платона и т. д.

⁵⁾ Послание к Анебону.

⁶⁾ Enneades, I, 3.

все больше и больше интересам религиозным и апологетическим. После десятилетней борьбы против традиционной религии, философия начинает страсти своего разрушительного дѣла; она начинает убеждаться, что ее упорное противодействие только послужило на пользу религии, чуждой греческаго духа, враждебной классической образованности, религии, официальной: представители которой будутъ въ тысячу разъ нетерпимѣе греческаго и римскаго языческаго духовенства. Изъ заклятаго врага народныхъ вѣрованій, философия, раскаявшаяся и обращенная, дѣлается Палладіумомъ преслѣдуемыхъ божествъ, дѣлается ancilla Panthei, въ ожиданіи пока сдѣлается ancilla Ecclesiae. Возстановить политеизмъ, возстановить во что бы то ни стало — такая безнадежная задача, которую она ставить себѣ. Съ этихъ поръ, все въ древнемъ язычествѣ кажется ей хоронимъ: самыя странныя суевѣрія, вызыванія духовъ, чародѣйство, магія, заклинанія боговъ не только изнижаются и терпятся ею, но даже сама она рекомендуетъ и предается всему этому съ лихорадочнымъ жаромъ. Греческій умъ впадаетъ, въ буквальный смыслъ, въ дѣтство и чѣмъ дальше, тѣмъ больше.

Но и въ этой предсмертной борьбѣ замѣчается нѣсколько свѣтлыхъ промежутокъ, и въ рѣдкихъ рядахъ защитниковъ умирающаго язычества мы находимъ двухъ человѣкъ, которые, приспособляясь къ языческому легковѣрію и украшая себя гордыми титулами іерофантовъ, блистательно закончили исторію древней философіи; это Ямвлихъ изъ Халкиды въ Келесиріи (ум. около 330 г.), самый замѣчательный борецъ такъ называемаго сирійскаго неоплатонизма, въ отличіе этой ультрамистической доктрины отъ глубокой греческой по духу философіи Плотина и Прокла изъ Византии (412—486), который проповѣдуетъ въ Афинахъ и служитъ представителемъ средней точки зрѣнія между Римскою школою и Ямвлихомъ, который онъ впрочемъ ревностно почиталъ.

2. Вдохновленный всѣмъ тѣмъ залосомъ спекулятивныхъ идей, который давала ему не христіанская литература, Псевдогоровъ, Платонъ, Восточнымъ и Египетскимъ религиознымъ преданіемъ и въ особенности своею священной троякою троицею, Ямвлихъ *) беретъ на себя философскую перестройку языческаго Пантеона; трудъ, въ которомъ приняли участіе какъ его математическій гений, такъ и блестящее воображеніе. Изъ лона неизреченнаго единства боги выступаютъ троякими сериями и образуютъ какъ бы тройной ореолъ вокругъ Монады монады. Въ противоположность Бого-человѣку христіанства, онъ опирается главнымъ образомъ на богословскій спиритуализмъ Плотина и объявляетъ абсолютное непередаваемымъ (ἀπεξόχτος). Верховный Богъ не только скрытъ отъ всякаго разума, но и вообще не имѣетъ отношенія ни къ чему. Реальныя существа поэтому не имѣютъ участія въ безусловномъ единствѣ, а только участвуютъ во вто-

рыхъ единствахъ (ένάδες), хотя и трансцендентныхъ (ὑπερβολαι), но многобразныхъ, которые истекаютъ изъ перваго единства. Іерархія этихъ производимыхъ божествъ имѣетъ три ступени: боги умственные (νοετοί), боги надъ-міровые (ὑπερκόσμιοι) и боги имманентные міру (ἐγκόσμιοι). Съ этими-то богами (Идеями Платона, Числами Псевдогора, Формами субстанціальными Аристотеля) поддерживаемъ мы сношенія; они составляютъ наше Провидѣніе. Абсолютное вовсе не вмешивается въ направленіе и распорядокъ вещей.

3. Проклъ **) сдѣдуетъ какъ Ямвлиху, у котораго онъ заимствовалъ жреческіе приемы, такъ и Плотину, съ которыми его соединяютъ систематическія и схоластическія стремленія. Взявъ въ основаніе своей системы тройную Тριάду Ямвлиха, онъ изъ абсолютнаго и непередаваемаго (ἀπεξόχτος) Единства производитъ, во первыхъ: бытіе (ὄν), то есть, безконечное (ἄπειρον), конецъ или форму (πέρας) и ихъ единство, конечное (μετὸν, πεπερασμένον) во вторыхъ: жизнь (ζωή), то есть: силу (δύναμις), существованіе (ἐκείν) и ихъ единство, жизнь разумную (ζωή νοητή); въ третьихъ: разумъ (νοῦς), то есть мысль въ статическомъ видѣ (μεῖναι), мысль въ движеніи или въ воспріятіи (κίνησις), а также ихъ единство, мысль рефлектированную (ἐπιστροφή). Каждая изъ этихъ трехъ тріадъ ***) открываетъ послѣднюю въ философію одну изъ сторонъ первоначальной и сверхъ — познаваемой причины: первая открываетъ ее несказанное единство, вторая — ее неисчерпаемую производительность (δυστοκία), третья — ее безконечное совершенство. Что касается самаго абсолютнаго, то оно не подлежитъ теології и одна теургія открываетъ его для посвященныхъ въ нее.

Другими словами, вселенная есть обнаруженіе въ трехъ степеняхъ вѣчнаго Творческаго Могуущества (начало реальное) и вѣчной Мысли (начало идеальное или образующее), составляющихъ вмѣстѣ вѣчное Единство. Это верховное и невыразимое Единство, словомъ, абсолютное, будучи Мыслью, соединенною съ Бытіемъ, превосходитъ то и другое, взятое отдѣльно. Одна мысль, разумъ, наука не въ состояніи поэтому обнять его и находить свое необходимое дополненіе въ реальностяхъ религии.

Такое оцененіе отъ множества утонченностей старческаго педантизма, послѣднее слово неоплатонической метафизики, „посмертное завѣщаніе“ греческой мысли Въ метафизическомъ отношеніи, оно упало дальнѣе первобитнаго Платонизма, такъ какъ подчиняетъ матеріальному началу (principium essendi) и самую Идею высшему началу, включающему одно и другое (безусловный или конкретный спиритуализмъ). Но какая раз-

*) Сочиненія Прокла: Theol. Plat. — Instit. Theol. — In Timaeum, и т. д. См. о Проклѣ: Suidas. — Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris, 1840. — Simon, Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon, Paris, 1839.

**) Ср. тройную тріаду Гегелевской системы.

*) Θεουργία, ἔργον κατὰ θεοῦ, обнаруженіе божественнаго могуущества.

*) De mysteriis Aegyptiorum. — Proclus, In Timaeum. — Suidas.

Св. Августинъ.

Обращенный послѣ бурно проведенной молодости къ религіи своей матери, риторъ Аврелій Августинъ, родомъ изъ Тагасты въ Африкѣ (354—430), соединялъ въ своемъ лицѣ любовь къ Христу со страстью къ философіи: по сдѣлавшись епископомъ Гиппонскимъ, онъ склоняется все болѣе и болѣе въ пользу безусловнаго подчиненія религіозному авторитету, представителямъ котораго онъ служилъ. Его сочиненія, между которыми особенно интересны Исповѣди и Градъ божій ¹⁾, наложили на ученіе римской Церкви и на ея литературу неизгладимый отпечатокъ.

По его мнѣнію, какъ и по взгляду Платона, наука есть жизнь болѣе чистая, ясная и возвышенная, которую знаетъ только самъ мыслитель ²⁾. Разумъ одаренъ богопознаніемъ, ибо Богъ далъ намъ его, чтобы, познавъ всѣ вещи, слѣдовательно, чтобы познать и Бога ³⁾. Философствовать, значить видѣть истину прямо и безъ посредства тѣлесныхъ глазъ. Разумъ есть око души. Верховная истина, къ которой мы должны стремиться, есть мудрость. Не можетъ ли мудрость быть чѣмъ либо обособимъ отъ Бога? Быть мудрымъ, значить обладать Богомъ. Слѣдовательно, истинная философія тождественна съ истинной религіей ⁴⁾; та и другая сфмиваются въ единую стремленіи къ Вѣчному. Можетъ ли Богъ презирать Разумъ, который есть его Первородный Сынъ, Разумъ, который есть самъ Богъ? Одаряя имъ людей, Богъ хотѣлъ создать ихъ болѣе совершенными, нежели другія существа. Самая вѣра, которую противопоставляютъ разуму, возможна только въ томъ существѣ, которое одарено разумомъ. По времени, вѣра предшествуетъ разуму: чтобы понять какую либо вещь, нужно предварительно допустить ее—*credo ut intelligam*; но вѣра, будучи условіемъ знанія, есть тѣмъ не менѣе состояніе временное, ступень, стоящая ниже науки, въ которой она въ концѣ концовъ разрѣшается, исчезаетъ.

Теодицея Св. Августина имѣетъ существенно платоническій характеръ, и даже соприснается во многомъ съ самыми смѣлыми ученіями Александрийской школы. Богъ есть существо, выше котораго, внѣ котораго и безъ котораго ничего не существуетъ; онъ есть существо, подъ которымъ, въ ко-

торомъ и черезъ которое существуетъ все то, что существуетъ въ действительности, начало, середина и конецъ всѣхъ вещей ⁵⁾. Благоесть, справедливость, мудрость божественная не суть случайныя и временныя свойства въ Божествѣ, но составляють саму субстанцію Существа сущаго. Даже самое слѣдуетъ сказать и объ его метафизическихъ атрибутахъ. Всомогущество, всѣдѣприсутствіе, вѣчность не суть простыя прибавочныя свойства божественнаго существа, но — сама его сущность. Богъ по своему существу всѣдѣсущъ, не будучи по этой причинѣ всякой вещью; все въ немъ заключается, но поэтому онъ не безконеченъ. Богъ благъ и не имѣетъ частей; Богъ великъ, не будучи количествомъ; онъ творецъ разума и стоитъ выше его; онъ всѣдѣсущъ, не будучи связанъ ни съ какимъ местомъ; онъ существуетъ и его нѣтъ нигдѣ; онъ живетъ вѣчно и его нѣтъ во времени; онъ есть начало всякой перемѣны и онъ же неизмѣненъ. Разсуждая о Богѣ, разумъ по необходимости приходитъ къ ряду антиномій: онъ утверждаетъ то, тѣмъ Богъ не есть и поэтому онъ не приходитъ ни къ какому положительному утвержденію о верховномъ Существомъ; онъ постигаетъ Бога въ томъ смыслѣ, что онъ способенъ къ богопостиженію, но онъ не въ состояніи обнять его въ полнотѣ его совершенствъ. Самое важное, это тѣмъ различать Бога отъ міра. Св. Августинъ, который, какъ видно изъ изложеннаго, стоялъ очень близко къ пантеизму, избѣгаетъ отъ вынаденія въ это мировоззрѣніе, наставляя на ученіи о сотвореніи міра *ex nihilo*. Если вселенная истекла изъ Бога, то она сама есть божественная сущность и отождествляется съ Богомъ; значитъ, она не истекла изъ Бога, а создана актомъ божественной свободы. Богъ не есть душа міра, міръ не есть тѣло Бога, какъ утверждаютъ стоики. Присущность Бога въ мірѣ противорѣчила бы божественному величію ⁶⁾.

Нѣкоторые преувеличиваютъ ученіе о Троицѣ, доводя ее до требованія, то есть до многобожія. Три божественныя ипостаси, оставаясь различными, составляютъ тѣмъ не менѣе одно и тоже Божество, творца и хранителя всѣхъ вещей подобно тому, какъ разумъ, воля и чувство образуютъ одно и тоже человеческое существо ⁷⁾. Разборъ арианскихъ доктринъ, дѣлаемый Св. Августиномъ, полонъ глубины. Что означаютъ —возражаетъ онъ арианамъ— когда вы утверждаете, что Сынъ создалъ міръ по приказанію Отца? Не знайдете ли это утверждать, что не Богъ Отецъ создалъ міръ, а что лишь удовольствовался приказаніемъ, чтобы міръ былъ созданъ деміургомъ? Что такое Сынъ, если не слово в Бога и что значить приказывать; развѣ это не то же, что и говорить? Итакъ, Богъ долженъ былъ приказывать черезъ Сына Сыну сотворить міръ:

¹⁾ Другія сочиненія св. Августина: *De libero arbitrio, De vera religione, De trinitate, De immortalitate animae, De praedestinatione et gratia, Retractationes*, и т. д. — Oeuvres de S. Augustin Paris, 1835 ss. — Fer az, La Psychologie de S. Augustin, Paris, 1863.

²⁾ *De libero arbitrio*, I, 7.

³⁾ *De libero arbitrio*, II, 3, 6.

⁴⁾ *De vera religione*, 5.

⁵⁾ *Soliloq.*, I, 3-4.

⁶⁾ *De libero arbitrio*, I, 2.

⁷⁾ *De civitate Dei*, IV, 12.

⁸⁾ *De trinitate*, IX, 3; X, 11.

странный и нелый вывод! Ошибка арианства в том, что оно хочет вообразить себя Троицу. С этой целью оно представляет себя два существа, стоящих очень близко одно от другого, причем однако каждое из них занимает свое особое место и одно из них повелевает, а другое повируется. Арианство должно бы уразуметь, что повеление, которое Бог излил на мир из небытия, есть не иное что, как само творческое Слово. Бог есть дух, а то, что невестественно, не должно и не может быть представляемо в воображении⁹⁾.

Так как Бог создал мир действием своей свободы, то нужно допустить, что мир имел начало своего бытия; ибо вичное творение, какое допускают Ориген и новоплатоники, равносильно эманации, истечению. Философы возражают, что творение во времени влекло бы для Творца вичность бездлительности; но это неправда. В самом деле, они понимают вичность, предшествовавшую творению, как протяжение времени бесконечно продолжительное, а в этом то они и ошибаются. Время есть продолжительность. Но вич творения не существует ни пространства, ни времени, а следовательно, нет и продолжительности¹⁰⁾. Время или продолжительность есть мера движения: где нет движения, там нет продолжительности. Как в вичности и Бог нет движения, так тем более нет продолжительности в Боге, и время, как уже было очень хорошо показано Платоном, начинается лишь разом с тем, что движется, то есть с сотворением конечных вещей. Следовательно, будет совершенно неточно сказать, что христианский Бог создал вещи только послѣ бесконечной смѣны бесконечно долгих промежутков, в продолжение которых он был повернут в безусловную бездлительность. Августинъ впрочемъ признаетъ, что трудно постичь Бога безъ вселенной. В этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, является борьба между мыслителями и христианами. Вслѣдствіе непрерывнаго столкновения его вѣры съ его мыслью, въ изобилии выступаютъ противорѣчія и несогласованности. Богъ, напримеръ, создалъ миръ актомъ своей свободной воли, а съ другой стороны, творение является не вслѣдствіе прихоти, но какъ результатъ вѣчнаго и неизмѣннаго рѣшенія¹¹⁾. Но объявляетъ ли Бога его неизмѣнная воля создать миръ въ опредѣленное время, или выродилъ его вичности, въ обоихъ этихъ случаяхъ есть безусловное различіе. Св. Августинъ понимаетъ это и въ концѣ концовъ объявляетъ безъ всякихъ ограниченій, что божественная свобода есть основное начало и верховная норма вещей. Такъ какъ божественная воля есть верховный принципъ, далѣе котораго ничего не существуетъ, то безъ

полезно и бессмысленно розыскивать конечную причину творенія¹²⁾. Богъ далъ существованіе тварямъ отличнымъ отъ него самого, потому что хотѣлъ этого. Разумъ человѣческій не имѣетъ права идти далѣе. Если ужъ онъ можетъ спрашивать себя о чемъ либо, то развѣ о слѣдующемъ: почему Богъ создалъ вещи столь различными и столь неравными между собою? Св. Августинъ отвѣчаетъ, заодно съ Платономъ, что разность въ частяхъ есть условіе единства въ цѣломъ.

Существованіе души подтверждается мыслью, сознаніемъ, памятью. Вы сомнѣваетесь въ своемъ существованіи? Но сомнѣваться, не значитъ-ли мыслить? А мыслить, развѣ не значитъ существовать? Трудно сказать, что такое душа. По мнѣнію однихъ, это есть огонь или вичный воздухъ, или пытая стихія; обладающая свойствомъ мысли, постиженія, памяти; другіе думаютъ, что она тождественна съ мозгомъ или кровью, а что мысль есть не иное что, какъ результатъ организаціи тѣла. Но это не болѣе какъ предположеніе, безсильныя уже по тому одному, что мы не сознаемъ, чтобы какое либо изъ этихъ веществъ было составною частью души. Если бы мы состояли изъ огня или воздуха, или вообще изъ какого-либо иного вещества, то мы знали бы это путемъ непосредственнаго воспріятія, нераздѣльнаго отъ нашего самосознанія. Значитъ, душа есть субстанція отличная отъ всякаго вѣчнаго существа, и отличная отъ матеріи вообще, потому что заключаетъ въ себя идеи точки, линіи, длины, объема, ширины и другія идеи, чуждыя міру тѣла.

Разъ это принято, что сказать о происхожденіи души? Есть мыслители, даже между христианами, которые думаютъ, что она исходитъ изъ Бога. Но это значитъ оказывать ей слишкомъ много чести, если видѣть въ ней нечто врождѣ частицы верховнаго Существа, лучи, истекающіе изъ божественной субстанціи. Душа есть созданіе Бога, имѣвшее начало своего бытія, какъ все созданное¹³⁾. Однако даже среди тѣхъ, которые допускаютъ въ основѣ, что душа есть твореніе, взгляды на способъ ея сотворенія расходятся. Одни утверждаютъ, что непосредственно Богъ создалъ только душу Адама, а что души другихъ людей зародились *per traducem*. Эта теорія (благоприятная, правда, богословскому ученію Св. Августина о переродѣ грѣха Адама на его потомковъ) матеріалистична, ибо рассматриваетъ душу, какъ нечто могущее быть сообщено, распредѣлено и раздѣлено. Другіе допускаютъ, что души, созданныя Богомъ, существовали раньше тѣла и были введены въ послѣднія только вслѣдъ за грѣхопадениемъ, чтобы, находясь тамъ въ плѣну, искупать грѣхи предшествовавшей жизни. Это

⁹⁾ *Contr. serm. arian.*

¹⁰⁾ *Confess.*, XI, 10 ss. — *De civ. Dei*, XI, 4-6.

¹¹⁾ *De civitate Dei*, XII, 17.

¹²⁾ *Quest. div.*, quest. 28. — Платонистъ Спиноза, атенскій Шопенгауеръ (*Welt als Wille, II, Epiphilosophie*), Клодъ Бернаръ (цитир. въ *Revue chrétienne* mars 1869, p. 138) говорятъ слово въ слово тоже самое.

¹³⁾ *Epître* 157.

учение, принадлежавшее и Платону, опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что у насъ нѣтъ ни малѣйшаго сознанія какого бы то не было предшествовашаго существованія. Изъ того, что путемъ хорошей постановки вопроса можно даже людямъ необразованнымъ толковать высшія истинныя математич. Платонъ заключилъ, что эти люди существовали раньше ихъ дѣйствительной жизни и что идеи, пробуждаемыя въ ихъ духъ нашими вопросами, суть не иное что, какъ воспоминанія. Но эта гипотеза опровергается тѣмъ обстоятельствомъ, что эти идеи могутъ, благодаря сократической методѣ, зародиться во всѣхъ умахъ, одаренныхъ здравымъ смысломъ. Если бы идеи эти были воспоминаніями, то пришлось бы допустить, что въ жизни, предшествовавшей нынѣшнему существованію, всѣ люди были математиками и геометрами, — заключение мало правдоподобное, судя по небольшому числу выдающихся математиковъ, какими обладаетъ человечество. Доводъ Платона въ пользу предварительнаго существованія имѣлъ-бы быть можетъ болѣе силы, если бы великія истинныя математики не могли бы быть извлечены какъ только изъ небольшого числа умовъ. Наконецъ, слѣдуя третьему извѣрженію, души сотворены по мѣрѣ творенія тѣла. Эта теорія наиболѣе соответствуетъ принципамъ спиритуализма, хотя, въ сравненіи съ теоріями предыдущими, она менѣе способна служить поддержаніемъ догмата о перерожденіи грѣхъ.

Вечность души есть необходимое слѣдствіе ея разумной природы. При посредствѣ разума душа находится въ прямомъ и непосредственномъ общеніи съ вѣчной истиной, такъ что душа и истина образуютъ, такъ сказать, одну и ту же сущность. Для души умереть, значитъ быть насильственно отлѣпленою отъ истины; но какое конечное существо одарено достаточнымъ могуществомъ, чтобы произвести этого насильственный разрывъ? а Богъ, то есть, сама истина, который одинъ въ состояніи произвести разрывъ, для чего сталъ-бы дѣлать это? Развѣ мысль, размышленіе, созерцаніе божественныхъ вещей находится въ зависимости отъ жизни чувственной, отъ жизни тѣла и отъ матеріи? И если поэтому тѣло превращается въ пыль, то почему же должно непременно погибнуть разомъ съ нимъ и то, что не находится отъ него въ зависимости? ¹⁴⁾

Отвергая идею предшествованія, Св. Августинъ оставляетъ въ сторонѣ также и теорію врожденныхъ идей или, лучше сказать, онъ видоизмѣняетъ ее. Вмѣстѣ съ Платономъ, онъ допускаетъ, что Богъ, образуя человѣческую душу, насадилъ вѣчныя идеи, принципы и нормы разума и воли; въ этомъ смыслѣ Св. Августинъ проповѣдуетъ врожденные идеи. Но онъ отрицаетъ, чтобы эти идеи были воспоминаніями и такъ сказать остатками существованія, предшествовашаго настоящей жизни, а отрицаетъ онъ это потому, что ученіе это отнимаетъ у насъ, по его мнѣнію, нашъ характеръ

твореній и обожествляетъ насъ выше мѣры. Отвергая ученіе о предшествованіи какъ могущее быть понятымъ въ смыслѣ предсуществованія, безъ начальнаго, онъ все болѣе и болѣе расходится съ теоріей врожденныхъ идей, ибо изъ нея можно заключить, что идеи первоначально существуютъ въ душѣ человѣка, а не насаждены тамъ а posteriori существомъ отличнымъ отъ души, именно Творцомъ. Преобладающее стремленіе Св. Августина — возвеличить Бога, унизить человѣка, изображать послѣднѣе существомъ исключительно пассивнымъ, которое всѣмъ обязано не себѣ самою, а Богу, по словамъ апостола: Что ты имѣешь, чего бы не получилъ? А если получилъ, то что же хвалишься, какъ будто не получилъ ¹⁵⁾. Самъ по себѣ человѣкъ есть немощь, слабость, олицетворенное ничтожество. Все, чѣмъ онъ обладаетъ, человѣкъ получаетъ извне.

Подчиняться, воспринимать, видѣть — вотъ вся душа человѣческая. Черезъ проводникъ чувствъ душа воспринимаетъ познаніе чувственныхъ вещей; черезъ орудіе Духа, она воспринимаетъ нравственные и религіозныя понятія. Понятіемъ вѣннаго міра душа обязана земному свѣту, который обвѣщаетъ ее тѣлесно, а познаніемъ вещей небесныхъ — небесному свѣту, окружающему ее духовно. Однако этотъ внутренній свѣтъ, который есть не иное что, какъ самъ Богъ, находится не внѣ насъ, такъ какъ иначе Богъ былъ бы существомъ протяженнымъ и вѣщественнымъ; онъ заключается въ насъ, не будучи нами самими. Въ немъ то и черезъ него воспринимаемъ мы вѣчныя формы вещей или, какъ выражается Платонъ, Идея, т. е. неизмѣнныя сущности вѣстоимыхъ и скоропроходящихъ реальностей. Самъ Богъ есть форма всѣхъ вещей, то есть, вѣчный законъ ихъ происхожденія, образованія, развитія и существованія. Онъ есть Идея идей и, слѣдовательно, реальность по преимуществу, ибо реальность заключается не въ томъ, что видно, но въ невидимомъ; она находится не въ вещахъ, но въ Идеѣ ¹⁶⁾.

Идеализмъ Св. Августина, ведущій свое происхожденіе отъ Платона и предшествующій усмотрѣнію въ Богѣ Мальбранша и интеллектуальному созерцанію (интуиціи) Шеллинга, долженъ былъ, подобно его философіи вообще, подчиниться вліянію богословской системы, борющейся за которую сдѣлался Св. Августинъ во вторую половину своей жизни. Этотъ внутренній свѣтъ, въ которомъ мыслитель нашелъ Бога и вѣчныя первообразы вещей, кажется ему все болѣе и болѣе тусклымъ, по мѣрѣ того какъ развивается въ его сознаніи убѣжденіе о паденіи и коренной испорченности человѣческой природы. Разумъ, бывший до паденія, орудіемъ Бога и неизгнаннымъ откровеніемъ невидимыхъ вещей, помирался грѣхомъ; внутренній свѣтъ сталъ тѣмъ. Поэтому, если бы внутренній свѣтъ остался неизгнаннымъ, Богу не нужно было бы воплощаться въ Иисуса Христа, чтобы от-

¹⁴⁾ 1 къ Коринѳянамъ, IV, 7.

¹⁶⁾ De civ. Dei, XIII, 24.—De lib. arbit., II, 3, 6.—De immort. anim., 6

¹⁵⁾ De immortalitate animae, I, 4, 6.

крыть себя человечеству. Разума было бы совершенно достаточно, чтобы возратить заблудший человеческий родъ на путь истины. Но Слово сдѣлалось плотью, а такъ какъ нашъ внутренний свѣтъ помрачился, то Богъ обращается къ нашимъ чувствамъ, чтобы черезъ нихъ посредство передать намъ то, что не въ состоянн дать разумъ, сдѣлавшійся немощнымъ. Такимъ образомъ, идеализмъ философа подъ перомъ теолога переходитъ въ сенсуализмъ.

Нравственныя понятія Св. Августина подвергаются такимъ же измѣненіямъ. Если вдохновителемъ является Платонъ, то понятія эти довольно высшей сравнительно съ общимъ уровнемъ нравственнаго ученія св. Отцевъ. Лактанцій, въ своей полемикѣ противъ нравственнаго ученія философовъ, выражалъ въ духѣ истиннаго энциклопедизма: *Non est, ut aiunt, propter seipsum virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur* ¹⁷⁾, а Тертуллианъ писалъ слѣдующее: *Videtur atque optimum est quod Deus praecipit. Audaciam exístimo, de bono divini praeecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecipit* ¹⁸⁾. Лактанцію Св. Августинъ отвѣчаетъ, что высшая цѣль свободной дѣятельности есть нравственность, верховное благо, а не счастье. Проповѣди диаволоизма онъ противопоставляетъ этической идеализмъ. На индетерминизмъ Тертуллиана онъ возражаетъ, что нравственный законъ не зависитъ ни отъ чьей воли, но что онъ есть самъ по себѣ безусловное ¹⁹⁾. Божественная воля устанавливается добро, красоту, истину, и, наоборотъ, безусловное благо, безусловная красота, безусловная истина составляютъ волю Божества. Не потому ли нравственный законъ становится благами, что верховнымъ законодателемъ является Богъ? Нѣтъ. Напротивъ, именно потому, что нравственный законъ есть законъ благой, мы считаемъ того, кто воздѣлалъ этотъ законъ, верховнымъ законодателемъ. Данная вещь дурна не потому, что Богъ запретилъ ее; но Онъ запрещаетъ ее потому, что она дурна. Св. Иеронимъ и Св. Златоустъ извѣдали и даже допускали вынужденный обманъ. Если допускается обманъ, отвѣчаетъ епископъ Григорионъ ²⁰⁾, то допускается и грѣхъ! А это нелѣзность.

Св. Августинъ не скрываетъ отъ себя неразрѣшимыхъ трудностей, представляемыхъ вопросомъ о человеческой свободѣ, въ его связи съ божественнымъ предвѣдѣніемъ и вопросомъ о происхожденіи зла. Если Богъ предвидитъ наши дѣйствія, то эти дѣйствія утрачиваютъ свой случайный характеръ и становятся необходимыми. Но въ такомъ случаѣ, что становится со свободой воли, съ отвѣтственностью и съ грѣхомъ? Если Богъ есть источникъ всѣхъ вещей, то какъ не допустить, что зло также вытекаетъ изъ бо-

жественной воли? Но если даже допустить, что зло есть не иное что, какъ лишеніе и отсутствіе добра, то самый этотъ недостатокъ добродѣтели не есть ли послѣдствіе божественной воли, которая не хочетъ просвѣтить душу и направить ее къ добру?

Къ философскимъ соображеніямъ, которыя приводятъ Св. Августина къ детерминизму, присоединяются сверхъ того побужденія религіозныя ²¹⁾. Онъ чувствуетъ себя грѣшнымъ и неспособнымъ достигнуть спасенія своими собственными усиліями. Человѣкъ есть грѣшникъ, то есть рабъ грѣха, и только благодать Божія можетъ привести его къ свободѣ. Но благодать Божія никоимъ образомъ не зависитъ отъ человѣка; она всецѣло есть проявленіе свободы Божества. Богъ спасаетъ человѣка потому, что хочетъ того, но онъ спасаетъ не всѣхъ людей. Онъ избираетъ между ними извѣстное число тѣхъ, кого предназначаетъ къ спасенію. Это избраніе есть предвѣчный актъ Бога, предшествовавшій созданію человѣка; это значитъ, что одни изъ людей предначинаны ко спасенію, другіе же нѣтъ. Св. Августинъ по возможности избѣгаетъ говорить о предопредѣленіи къ осужденію, но логически онъ не можетъ избѣгаться отъ такого слѣдствія, которое само собою вытекаетъ изъ его послыки.

Каково бы не было превосходство ученія Августина сравнительно съ пелагианизмомъ, но ясно, что, разъ онъ вступилъ на дорогу теологическаго детерминизма, мысль его незамѣтно понижается до уровня этическихъ ученій Лактанція и Тертуллиана. Детерминизмъ, къ которому свелся спекуляціи метафизика, есть абсолютное ученіе, обнимающее и человѣка и Бога. Детерминизмъ же, который требуетъ его религіознаго содѣя, относится только къ человѣку, а для Бога оставляетъ самый абсолютный индетерминизмъ. Для мыслителя это есть абсолютное добро, которое составляетъ божественную волю; для сащитника предопредѣленія это—воля Бога, которая и устанавливаетъ добро; въ глазахъ философа, это неизбѣжное начало; для теолога же это произволъ, въ силу котораго добро становится добромъ, а зло—зломъ. Богъ мыслителя Платоновой школы явилъ себя міру въ Иисусѣ Христѣ въ силу внутренней необходимости; по мнѣнію же учителя Церкви воплощеніе есть только одно изъ тысячъ средствъ, которыя Богъ могъ бы употребить, чтобы достигнуть своей цѣли. Философъ съ почтеніемъ преклонился предъ добродѣтелями древнихъ; епископъ же видитъ въ нихъ одинъ только замаскированный пороки ²²⁾.

Никто лучше Св. Августина не олицетворяетъ умственного и нравственнаго кризиса, которымъ оканчивается классическая эпоха и начинаются средніе вѣка.

¹⁷⁾ Instit. Div., III, 12.

¹⁸⁾ De penitentia, IV.

¹⁹⁾ De libero arbitrio, I, 3.

²⁰⁾ Contra mendacium, c. 15.

²¹⁾ De civ. Dei, XX. — De gratia Dei et lib. arbitr., 6. — De praedestinatione sanctorum, 18. — De praed. et gratia, 2.

²²⁾ De civitate Dei, XIX, 25.

II. ПЕРЕХОДНАЯ ЭПОХА

или
СРЕДНИЕ ВѢКА.

Агонія римскаго міра. — Варварство. Первые симптомы новой философіи.

Послѣ смерти Св. Августина, Западная имперія находилась тоже у порога смерти. Со всѣхъ сторонъ народы Сѣвера вторгались въ ея предѣлы. Галлія и Испанія была въ ихъ рукахъ; они угрожали уже Италіи. За одно съ Государственнымъ строемъ вся греко-римская цивилизація распадалась отъ гнѣнія. Изъ всѣхъ ея формъ одна только Церковь могла еще остаться не тронутою, не подвергаясь кореннымъ измѣненіямъ. Съ одной стороны она открывала двери въ лучший міръ какъ юношеской вѣрѣ людей Сѣвера, такъ и пресыщенному скептицизму греко-латиновъ; но въ тоже время она и закрывала эти двери передъ недостойными, причѣмъ владела отъ самаго Бога этою властью надъ ключами; такимъ образомъ она имѣла въ своемъ распоряженіи всемогущее средство для управленія и Римлянами, и варварами. Съ другой стороны, кромѣ древнихъ идей, которыя въ будущемъ должны были расширится или измѣниться, она еще представляла собою существенно новое и плодотворное начало равенства націй и индивидуумовъ передъ Богомъ, т. е. ученіе объ единствѣ и солидарности человѣческаго рода, однимъ словомъ, идею человѣчества. Такимъ образомъ, когда наступила катастрофа, Церковь осталась нетронутою и стала наслѣдницею имперіи. Являясь въ одно и то же время и наслѣдницею классической культуры и хранительницею средствъ къ спасенію души, она отнынѣ будетъ надѣлать варваровъ какъ воспитаніемъ, такъ и пищею небесною. Она явится наставницею новыхъ націй, и въ ея лонѣ и подъ ея покровительствомъ неолатинская и германская цивилизація подадутъ первые признаки жизни.

Конечно, агонія древняго міра и зарожденіе западной цивилизаціи про-

должались цѣлые вѣка. Литературныя традиціи Греціи и Рима держались кое-гдѣ въ Италіи и въ восточной имперіи. Между тѣмъ какъ послѣдніе мыслители язычества изнемогли отъ безплодныхъ усилій гальванизировать религію прошлаго, христіанитѣ, прикрывшіеся псевдонимомъ Діонисія Ареопагита,¹⁾ перешагнувши черезъ робкія спекуляціи платонизировавшихъ Отцевъ, христіанизировалъ неоплатоновскую систему и заложилъ въ христіанскую мысль тѣ зародыши, которымъ суждено было развиться въ могучіе умъ Скотта Эригены, и далѣе у Гюга и Ричарда изъ С. Виктора, у Энгарта и Якова Вѣма. Марціанъ Капелла, около 450 года, сдѣлалъ попытку энциклопедическаго изложенія всѣхъ наукъ²⁾. Иванъ Филонъ³⁾, современникъ неоплатоника Симплиція, въ одно и то же время писалъ комментарий къ сочиненіямъ Аристотеля и писалъ въ защиту христіанства. Въ то же время римлянинъ Боэці⁴⁾ занимался переводомъ Платона и Аристотеля и написалъ свой восхитительный трактатъ *De Consolatione philosophiæ*, въ которомъ вѣетъ духомъ Эпиктета и Марка Аврелія; Кассиодоръ⁵⁾ тоже италіанецъ, умершій въ 575 году, издалъ трактатъ *De artibus ac disciplinis liberalium literarum*, книга, которая вмѣстѣ съ трактатами Маріана Капеллы и Боэці, служила основаніемъ для школьнаго преподаванія въ средніе вѣка⁶⁾. Упомянемъ еще Исидора изъ Севильи съ его двадцатью книгами этимологій, Св. Іоанна изъ Дамаска, извѣстнаго теолога и ученаго, Фотія, патріарха константинопольскаго, автора *Bibliotheca* или *Myriobiblion*, чего то вродѣ философской онтологіи.

Изъ этого видно, что литература все болѣе и болѣе укрывается въ лонѣ Церкви. Въ особенности на Западѣ сосредоточивается вся интеллектуальная жизнь. Но дымлящійся отарокъ научной культуры едва не потухъ совсѣмъ среди духовенства, набраннаго главнымъ образомъ изъ среды варваровъ. Неизбѣжно было общее. Латинскій языкъ, который церковь продолжала употреблять, служилъ единственною связью между классическимъ міромъ и новыми поколѣніями. Во время разнузданности вслѣдствіи житіи⁷⁾ степей, когда даже бѣлое духовенство предано грубому реализму и выказываетъ аб-

¹⁾ Dionysii Areopagite Opera, gr. et lat., Paris, 1615, 1644 (2 vol. in-fol). — Engelhardt, *De originis scriptorum Areopagiticorum*, Erlangen, 1822.

²⁾ Satricon, éd. Kopp, Franc., 1836.

³⁾ Его комментарий къ Аналитикѣ, къ Физикѣ, къ Психологій и проч. были напечатаны пѣсочно разъ въ шестнадцатомъ вѣкѣ.

⁴⁾ Государственный мужъ, казенный при Теодорикѣ въ 525. Opera, Bas., 1546, 1570, in-fol. — Gerveyse, *Histoire de Boèce, Sénateur romain*, Paris, 1745.

⁵⁾ Opera omnia, Rotomag., 1679; Venet., 1726. — Ste Marthe, *Vie de Cassiodore*, Paris, 1695.

⁶⁾ Сособразно этому преподаванію, было семь свободныхъ искусствъ, изъ которыхъ грамматика, риторика и діалектика образуютъ *trivium*, а четыре другія: музыка, арифметика, геометрія и астрономія—*quadrivium*, т. е., тройной и четверной путь, ведущій къ наукѣ по преимуществу, къ теологій.

содянный индифферентизмъ по отношенію къ духовнымъ предметамъ, въ это время монастыри и являются убѣжищемъ для мысли и для научныхъ занятій. Въ монастырской жизни умъ, не поглощенный, какъ всюду внѣ ея, вещами внѣшнего міра, нашелъ возможность и досугъ заняться самимъ собою и своими истинными сокровищами. Въ ожиданіи самостоятельныхъ работъ дѣятельность монаховъ выразилась въ перепискѣ рукописей, и ихъ ревнѣнію мы обязаны знакомствомъ съ значительнымъ числомъ древнихъ образцовыхъ произведеній.

Но они сдѣлали еще болѣе: они основали школы и сдѣлались наставниками юнѣшества (*schola*, *scholastici*, *doctrina scholastica*). Монашескія школы соперничали съ епископальными. Въ Великобританіи были самыя примѣрные монастыри. Изъ нихъ вышли такіе ученые, какъ преподобный Беда ¹⁾, какъ Алкуинъ ²⁾, ученикъ Лореской школы, который, сдѣлавшись совѣтникомъ и другомъ Карла Великаго, способствовалъ основанію палатинской Академіи и большаго числа епископальныхъ и монашескихъ школъ; наконецъ, въ особенности Скоттъ Эригена, первый и вытѣсь съ тѣмъ самый глубокой изъ философовъ христіанскихъ среднихъ вѣковъ, создатель схоластики.

Отечество Скотта, Оклама и двухъ Вѣконовъ не безъ основанія считаетъ себя Іонією новѣйшей философіи.

§ 30

Схоластика ³⁾.

Церковь, наследница римской имперіи, является той великою силою, которая господствуетъ въ средніе вѣка. Внѣ ея нѣтъ спасенія; внѣ ея нѣтъ науки. Докматы, формулируемые ею, суть истина, слѣдовательно, дѣло не въ томъ, чтобы отыскивать ее. Въ смыслѣ отысканія истины философія не существуетъ для Церкви. Съ точки зрѣнія среднихъ вѣковъ философовъ, значить обѣ снять догматы, вывести изъ нихъ заключенія, доказывать ихъ истину. Слѣдовательно, философія сливается съ положительною теологіею: внѣ ея философія была-бы ересь. Христіанская мысль, сдержанная оконами

Церкви, походить на рѣку, стѣсненную между скалистыми берегами, причѣмъ рѣка эта тѣмъ глубже, чѣмъ уже ея русло. Не будучи въ состояніи освободиться отъ оковъ догматовъ, стѣсняющихъ ее, философія углубляется въ нихъ, изслѣдуетъ ихъ, разрабатываетъ такъ ревностно, что въ концѣ концовъ потрясаетъ самыя основы ихъ.

Такъ возникаетъ и устанавливается мало по малу философія христіанской школы, схоластика. Основателемъ ея является Скоттъ Эригена; наиболѣе выдающимися представителями ея считаются С. Ансельмъ, Абеляръ, С. Оома, Дунс Скоттъ. Схоластика представляетъ собою науку новѣйшихъ временъ въ зародышевомъ состояніи; она — философія европейскихъ націй, развивавшаяся на догѣ Церкви въ формѣ теологій. Она уже не дочь классической древности, подобно спекуляціи Отцевъ Церкви; паденіе римской имперіи отдѣляетъ ее отъ этой древности ⁴⁾. Возникши на здоровой почвѣ германскаго и неолатинскаго міра, она принадлежитъ къ другимъ націямъ и къ новой цивилизаціи. Ея отечество составляли Франція, Англія, Испанія, Германія, однимъ словомъ, западная Европа. Она имѣетъ свой юнѣшескій, свой зрѣлый возрастъ, наконецъ, свою эпоху упадка. Находявшись сначала подъ влияніемъ Платонизма, направленія введеннаго Св. Августиномъ, схолистическая философія, начиная съ тринадцатаго вѣка, все болѣе и болѣе попадаетъ подъ влияніе Аристотеля. Вотъ почему исторія схоластики дѣлится на два большихъ періода: платоновскій и перипатетическій. Этотъ послѣдній подраздѣляется на два періода, изъ которыхъ первый объясняетъ Аристотеля съ реалистической точки зрѣнія, а второй съ точки зрѣнія номинализма. Начиная съ четырнадцатаго вѣка, схоластика истощаетъ свои силы въ борьбѣ реалистовъ и номиналистовъ и изнемогаетъ къ срединѣ пятнадцатаго вѣка подъ тяжестью свѣтской и либеральной реакціи, начатой эпохою возрожденія. По крайней мѣрѣ, начиная съ этой эпохи, схоластика уже не играетъ роли великой интеллектуальной силы, а имѣетъ убѣжища въ нѣдрахъ церкви, для которой она составляетъ еще и по сию пору официальную философію.

Задача схоластики, какъ понимаютъ ее главнѣйшіе представители, состоитъ въ томъ, чтобы доказать истинность христіанской догмы, чтобы представить ее въ возможно выгодномъ свѣтѣ для человѣческаго разума, чтобы показать, что христіанство есть рациональная религія. Объяснить догмы, оправдать и доказать ее — вотъ ея программа. Отцы Церкви установили догму, «что», (содержаніе) или объектъ вѣры; доктора школы, занимаются вопросомъ «почему», доказательствомъ вѣры. Догма признаетъ человѣка — Бога; схолистическая философія ставитъ вопросъ: *Cui Deus homo* и разрѣшаетъ его. Для того, чтобы выполнить свою программу и отвѣтить на

¹⁾ 673-735. — *Œuvres*, Bâle, 1568; Cologne, 1612.

²⁾ 726-804. — *Œuvres*, Ratish., 1773, 2 vol. in-fol.

³⁾ Rousselot, *Études sur la philosophie du moyen âge*, 3 vol. in-8, Paris, 1844. — Nauréau, *Hist. de la philosophie scolastique*, 2 vol., Paris, 1850. — *Coquin, Fragments philosophiques. Philosophie scolastique*. — Для развѣщенія по существу схоластики отъ патристики смот. К. Fischer, *Histoire de la philosophie moderne*, Introduction.

⁴⁾ Одинъ только Скоттъ Эригена непосредственно заимствуетъ изъ греческихъ источниковъ, благодаря своему знанію Эллинскаго парфизма.

тисачи „догмъ“, которые разумъ ставитъ върѣ, теологія вступаетъ въ союзъ съ греческою философіею, т. е. съ тѣмъ, что извѣстно изъ нея въ одиннадцатомъ вѣкѣ. Этотъ союзъ теологіи съ философіею, разума съ вѣрою, и есть характеристическая черта схоластики. Согласіе между догмою и разумомъ — для нея очевидный фактъ, элементарная истина, которую она допускаетъ а priori и на которой строитъ всѣ свои системы. Этимъ то она въ одно и то же время отличается и отъ ученія Святыхъ Отцевъ, предше- ствовавшихъ ей, и отъ ученія чистыхъ философовъ, ставшихъ ея наследни- ками. До эпохи схоластики Тертуллианъ сказалъ: *Credo quia absurdum*, и осудилъ философію, какъ роконачальницу ересей. Послѣ этой эпохи философія отдѣляется отъ теологіи и стремится къ абсолютной не- зависимости. До и послѣ схоластической эпохи вѣра и философія раздѣлены другъ отъ друга и враждебны другъ другу. Въ средневѣковой спекуляціи онѣ тѣсно связаны другъ съ другомъ, и этотъ компромисъ до такой сте- пени составлялъ сущность схоластики, что она точнѣе же приходитъ въ упадокъ, какъ скоро доктора — номиналисты съ одной стороны, гуманисты съ другой, признали необходимость отдѣлить эти двѣ области другъ отъ друга.

§ 31.

Скоттъ Эригена.

Иоаннъ Скоттъ Эригена, родомъ изъ Англіи, приблизительно въ сре- динѣ девятого вѣка стоялъ во главѣ палатинской Академіи, куда попалъ, благодаря покровительству Карла Лисаго. Его трактатъ *De divina prae- destinatione*, написанный по поводу ереси Готпальфа и его латинскій переводъ Дюнция Арсенаита, не представленный имъ на одобреніе папы, отравили отъ него благосклонность Церкви, что, впрочемъ, не помѣшало ему сохранить высое покровительство императора. Свѣдѣній о времени его смерти и рожденія не существуетъ.

По широтѣ своего ума онъ является однимъ изъ самыхъ передовыхъ людей своего времени и напоминаетъ Эригена, съ которымъ и подвѣрга одинаковой участи, а именно опалѣ Церкви, которая не причислила его къ лику своихъ святыхъ. Познаніе его для того времени, въ какое онъ жилъ, громадно. Кромѣ латинскаго языка онъ зналъ греческій и даже, можетъ быть, арабскій. Вотъ почему онъ такъ подробно знакомъ съ Платономъ, Аристотелемъ, греческими Отцами Церкви и съ неоплатонизмомъ. Кромѣ знаній онъ обладаетъ такою силою спекуляціи и такою смѣлостью въ суж- деніяхъ, что превосходитъ все, что произвели средніе вѣка, и его можно сравнить, лишь съ тѣми вудеизмскими вершинами, которыя одиноко воз- вышаются на громадной равнинѣ.

Его философія, въ томъ видѣ, какъ она издается ее къ сочиненіи *De divisione naturae*¹⁾, безъ сомнѣнія не есть ничто новое, если только сравнивать ее съ неоплатоновскими доктринами; она воспроизводитъ въ христіанской формѣ эманціонную систему Александрійской школы. Но въ девятомъ вѣкѣ и по сю сторону Пиреней понимать Платона и Прела считалось почти чудомъ.

По мнѣнію Скотта, объекты философіи и религіи²⁾ тождественны, философія есть наука вѣры, разумѣніе догмы. Спекуляція и религія, имѣ- ющая одно и то же божественное содержаніе, отличаются другъ отъ друга только формою, только тѣмъ, что религія подчиняется и поклоняется, а наука тѣмъ какъ философія, при посредствѣ разума, изучаетъ, изслѣдуетъ и употре- бляется въ тѣхъ объектахъ, которому религія только лишь поклоняется. И именно въ Бога или Природу несовершенную и творящую,

Въ самомъ широкомъ смыслѣ слово природа включаетъ въ себя всю сумму существованій, все то, что сотворено и все то, что сотворило. Въ этомъ смыслѣ, природа содержитъ четыре категоріи существованій: 1° то, что не сотворено и что творитъ; 2° то, что сотворено и что творитъ; 3° то, что сотворено и не творитъ; 4° то, что не сотворено и не творитъ. Суще- ствованіе возможно только въ одномъ изъ этихъ четырехъ видовъ. Внѣ ихъ не существуетъ ничего.

Однако это раздѣленіе сущности можетъ быть упрощено. Дѣйстви- тельно, первая категорія сливается въ одно съ четвертою, такъ какъ обѣ содержатъ то, что не сотворено и такъ какъ обѣ онѣ относятся, следова- тельно, къ существу, которое одно существуетъ, въ абсолютномъ смыслѣ слова, т. е. къ Богу. Первая изъ нихъ включаетъ въ себя Бога, по сколько онъ является творческимъ началомъ, источникомъ вещей; четвертая категорія тоже заключаетъ въ себя Бога, но по сколько онъ есть конецъ, цѣль, за- вершитель и вѣнецъ вещей, за которыми уже нѣтъ ничего. Точно также, сравнивая вторую и третью категоріи, мы найдемъ, что онѣ тоже слива- ются въ одну вселенную, обнимающую всѣ сотворенныя вещи, по сколько она отлична отъ Бога. Вещи сотворенныя и въ свою очередь творящія (вторая категорія) суть Иден въ платоновскомъ смыслѣ, т. е. общіе типы, реализирующіеся въ индивидуумахъ³⁾. Вещи сотворенныя и уже не про- водящія болѣе ничего — это индивидуумы; ибо не индивидуумы обладаютъ

¹⁾ Editions Thomas Gale, Oxf., 1685; 1685; Schluter, Münster, 1838; H. J. Fies, Paris, 1858. (dans la collection Migne). — Saint-René-Taillandier, *Scot. Erigenae opera philosophica scolastica*, Strasbourg, 1848.

²⁾ *De divina praedestinatione Prooemium*. (dans Gilbert Maugin, *Amicae, qui nonq. sac. de praed. et grat. scriptae sunt opera*, Paris, 1850).

³⁾ *De divisione naturae*, II, 2.

⁴⁾ *Ibid.*, III, 2.

производительною способностью, а типы или виды. Итакъ, вмѣсто четырехъ первоначальныхъ категорій у насъ ихъ остается двѣ: Богъ и вселенная. Но эти двѣ категоріи или виды существованія, въ свою очередь, отождествляются. Дѣйствительно, міръ существуетъ въ Богѣ и Богъ въ немъ; какъ сущность его, какъ душа его, какъ жизнь. Сколько не есть въ мірѣ жизни, ума, свѣта, все это есть Богъ, имманентный космосу, и этотъ идеальный существуетъ только по столько, по сколько онъ соучаствуетъ въ божественномъ бытіи. Богъ есть бытіе въ его дѣлности, въ его нераздѣльности и недѣлимости, бытіе безъ предѣловъ и безъ мѣры; міръ есть бытіе раздѣльное, дѣлимое, органическое. Богъ есть существо необъяснимое; міръ же есть бытіе объясненное, открывшееся, обнаруженное (*теорема*); Богъ и міръ представляютъ одно и то же бытіе, бытіе единственное и безконечное, являющееся въ двухъ различныхъ видахъ существованія; или вбрасъ одинъ міръ представляетъ собою видъ бытія, модификацію и ограниченіе бытія, между тѣмъ какъ Богъ есть бытіе безъ вида существованія, безъ всякаго опредѣленія.

Слово *θεός*, Богъ, которое Скоттъ относитъ къ *θεωρός*, *vide*, или къ *θεο*, сито, означаетъ по первой этимологіи видѣніе или абсолютный разумъ, по второй — вѣчное движеніе. Но какъ въ первомъ, такъ и во второмъ значеніи выраженія фигуральны, ибо если Богъ является такимъ существомъ, видъ котораго, возлъ котораго, и внутри котораго нѣтъ ничего, то, строго говоря, нельзя и сказать, чтобы Богъ что-либо понималъ или видѣлъ; что же касается до божественнаго движенія, то оно не представляетъ собою движенія, состоящаго въ перемѣнѣ мѣста, присущаго всѣмъ существамъ: оно, если только Богу присуще движеніе вообще, происходитъ отъ Бога, въ Богѣ, къ Богу, т. е., слѣдовательно, движеніе въ Богѣ есть синонимъ абсолютной неизмѣнности. Такъ какъ Богъ выше всякихъ различій и контрастовъ, то онъ и не можетъ быть обозначенъ ни однимъ терминомъ, предполагающимъ понятіе противоположнаго. Мы называемъ его добрымъ, но дѣлаемъ это совершенно напрасно, такъ какъ въ немъ не существуетъ различія добра отъ зла (*hyperbonus*, *plus quam bonus est*). Мы называемъ его Богомъ, но сейчасъ было сказано, что выраженіе это не точно. Мы называемъ Бога истиною; но истина противоположна заблужденію, а этотъ антигезъ не существуетъ для безконечнаго Существа. Мы именуемъ его Вѣчнымъ, Живымъ, Свѣтомъ; но такъ какъ въ Богѣ нѣтъ различія между вѣчностью и временемъ, между жизнью и смертію, между свѣтомъ и его противоположностью, то всѣ эти термины неточны. Даже терминъ Сущаго, не точенъ, ибо бытію противопоставляется не бытіе; слѣдовательно, Богъ есть Существо невыразимое, точно также какъ онъ есть Существо непостижимое. Онъ выше доброты, выше истины, выше вѣчности; онъ болѣе, чѣмъ жизнь, чѣмъ свѣтъ, чѣмъ Богъ (*hyperbonus*), чѣмъ само бытіе (*hyperbonus*, *superessentialis*); его нельзя подвести ни подъ одну изъ Аристотелевскихъ категорій, и по сколько понятъ, значить подвести предметъ подъ извѣстную категорію, по

столько и самъ Богъ не можетъ понимать себя. Онъ — абсолютное Ничто, онъ — вѣчная Тайна! *)

Сущность человѣческой души такъ же таинственна и непостижима, какъ и Богъ, ибо сущность эта и есть самъ Богъ. *) Душа есть движеніе и жизнь, вотъ все что мы знаемъ объ ея припадъ; это движеніе, эта жизнь представляетъ три ступени: ощущение, пониманіе, разумъ: человѣческій образъ божественной Троицы. Тѣло сотворено одновременно съ душою; но тѣло наше, въ настоящее время не представляется въ своей первоначальной идеальной красотѣ; оно исказилось подъ вліяніемъ грѣха. Эта идеальная красота, находящаяся въ скрытомъ состояніи въ нашемъ теперешнемъ тѣлѣ, явится только впоследствии во всей своей чистотѣ. Человѣкъ резюмируетъ въ себѣ всѣ творенія, какъ земныя, такъ и небесныя. Онъ представляетъ собою міръ въразѣ и, какъ таковой, онъ есть царь твореній. Онъ отличается отъ небесныхъ ангеловъ только грѣхомъ, а раскаяніемъ онъ возвышается до божественныхъ существъ. Грѣхъ вытекаетъ изъ тѣлесной природы человѣка; у человѣка онъ является необходимымъ результатомъ переѣса чувственной жизни надъ интеллектуальной во время его развитія.

Паденіе человѣка является не только послѣдствіемъ его тѣлеснаго существованія, но оно есть также и начало этого послѣдняго. Тѣлесность или матеріальная субстанціальность человѣческаго тѣла въ настоящемъ его видѣ, его несовершенство, борьба, которую ведетъ плоть съ духомъ, различіе половъ, все это есть уже грѣхъ, паденіе, отпаденіе отъ Бога, раздробленіе первоначальнаго единства вещей *). Съ другой стороны, такъ какъ въ Бога нѣтъ реального бытія, поэтому то, что мы называемъ отпаденіемъ отъ Бога, паденіемъ, грѣхомъ, все это — не болѣе, какъ отрицательная реальность, недостатокъ, лишеніе. Зло не существуетъ субстанціально. Существованіе вещи по столько реально, по сколько она хороша, и превосходство ея служитъ мѣрлоу ея реальности. Совершенство и реальность суть синонимы. Абсолютное несовершенство есть, слѣдовательно, синонимъ абсолютной нереальности! А это предполагаетъ невозможность личнаго существованія Діавола абсолютно зла. Зло — это отсутствіе добра, жизни, бытія! Отнимите у какаго нибудь существа все, что въ немъ есть хорошаго, и вы уничтожите его.

Твореніе есть актъ вѣчный и непрерывный, безъ начала и безъ конца. Богъ предшествуетъ міру по достоинству, но не по времени. Богъ абсолютно вѣченъ, міръ же относительно. Этотъ послѣдній происходитъ отъ Бога подобно тому, какъ свѣтъ происходитъ отъ солнца, какъ теплота исходитъ изъ огня. Для Бога мыслить, значить творить (*videt operando et videndo*

*) De divisione naturae, I, 16; III, 19.

*) De divisione naturae, I, 78: *De ipsam sancta trinitas in nobis amat, videt, movet.*

*) Сравни §§ 10, 15, 25 и 67.

орегата⁸⁾) и подобно тому, какъ дѣяны божественная мысль, такъ вѣчно и коперетное обнаруживаніе божественной мысли. Всякое твореніе по своей возможности вѣчно; всѣ мы погружены въ вѣчность: корнями своего бытія; всѣ мы предсуществовали съ вѣчностью къ безконечному ряду причинъ, произведшихъ насъ. Одинъ Богъ есть вѣченъ а с т и, т. е. онъ никогда не существовалъ въ видѣ простой возможности или въ видѣ зародыша. Ничто, изъ котораго былъ созданъ міръ по Святому Писанію, не равно нулю, а представляетъ собою непознаваемое и недостижимое великолѣпіе божественной природы, сверхсущественную и сверхъестественную сущность Бога, недоступную для мысли и недоступную даже ангеламъ⁹⁾.

Отъ безконечнаго Существа, путемъ постепеннаго раскрытія происходятъ роды, виды, индивидуумы. Твореніе и есть этотъ вѣчный анализъ всеобщаго. Самая широкая общность-это бытіе; изъ бытія, присущаго всѣмъ существамъ, выделяется въ видѣ частности жизни, составляющая отличительный признакъ только организованныхъ существъ; отъ жизни происходитъ разумъ; составляющій достояніе еще болѣе ограниченаго числа существъ (люди и ангелы); наконецъ, отъ разума исходитъ мудрость и знаніе, у дѣла самаго малаго числа существъ. Твореніе представляетъ собою гармоническое цѣлое изъ концентрическихъ круговъ, въ которыхъ постоянно борются съ одной стороны раскрывающаяся, выясняющаяся, развивающаяся божественная сущность, а съ другой стороны міръ или окружность, которая стремится собраться, сосредоточиться и возвратиться къ Богу¹⁰⁾. Человѣческая наука имѣетъ цѣлью точное знаніе того, каковыя образы вещи происходятъ отъ первыхъ причинъ и каковыя образомъ, онъ раздѣляются и подраздѣляются на роды и виды. Наука въ такомъ смыслѣ носитъ названіе діалектики¹¹⁾ и дѣлится на физику и этику. Настоящая діалектика не есть цѣль человѣческаго воображенія или каприза нашего разума, какъ у софистовъ, а основана родоначальникомъ всякаго знанія и искусства въ самой природѣ вещей. Душа человѣческая, при посредствѣ науки и мудрости, составляющей высшую ея точку, возмещается надъ природою и отождествляется съ Существомъ существъ. Это возвращеніе къ Богу для природы вообще совершается въ человѣкѣ; для человѣка — во Христѣ и въ христіанинѣ; для христіанина — въ сверхъестественномъ и въ существенномъ единеніи съ Богомъ при посредствѣ мудрости и науки. Какъ все происходитъ отъ Бога, такъ точно все предназначено возвратиться въ него. Слѣдовательно, предопредѣленіе существуетъ, но всеобщее предопредѣленіе къ спасенію. Всѣ падшіе ангелы, всѣ падшіе люди, словомъ, всѣ существа возвратятся къ Богу. Адскія мученія имѣютъ чисто

духовный характеръ. Нѣтъ другой награды для добродѣтели, какъ видѣніе или непосредственное познаніе Бога, нѣтъ другого наказанія для грѣха, какъ угрызненія совѣсти. Наказаніе не заключаетъ ничего произвольнаго, а является необходимымъ послѣдствіемъ дѣяній, осуждаемыхъ божественнымъ закономъ¹²⁾.

§ 32.

Преемники Скотта. — Св. Ансельмъ.

Скоттъ Эрigenа исчезаетъ безслѣдно какъ метеоръ въ глущую ночь. Между тѣмъ какъ арабскія школы въ Кордоѣ съ уваженіемъ относились къ философскимъ и научнымъ традиціямъ Греціи и Востока и продолжали работать въ этомъ направленіи, въ христіанской Европѣ X и XI вѣковъ представителями союза мысли съ вѣрою является нѣсколько отдѣльныхъ именъ: Гербертъ¹⁾ (Сильвестръ II), который обязанъ Арабамъ своимъ знаніямъ, Беренгеръ Турскій²⁾, Ланфранкъ, Бекскій аббатъ въ Нормандіи и архіепископъ Канторберійскій³⁾, Гильдебертъ изъ Лавардина, епископъ Тулузскій и авторъ одного трактата о нравственности⁴⁾. Великіе вопросы, тревожившіе умъ Скотта, не занимали ихъ. Эти мыслители, ловко владѣвшіе средствами логики, находили удовольствіе трудиться надъ самыми мелкими темами, разрѣшати самыя пустыя вопросы, какъ напр., можетъ-ли проститутка при помощи божественнаго всемогущества снова сдѣлаться дѣвственницею, или же, какъ бытъ сдѣлающая святые Дары, воспринимаетъ-ли тѣло Господне. Христіанскій философія — еще дѣти и находятъ удовольствіе въ дѣтскихъ играхъ, но эти уже имѣютъ значеніе и до извѣстной степени даютъ понятіе о той дѣйствительной борьбѣ, какая предстоитъ ей въ будущемъ.

Первый, кого мы встрѣчаемъ послѣ Скотта Эрigenа съ умомъ, дѣйствительно спекулятивнымъ — это ученикъ Ланфрана, Св. Ансельмъ⁵⁾. Родился онъ въ 1034 году въ Аостѣ, воспитывался въ Бекскомъ монастырѣ въ Нормандіи, былъ преемникомъ Ланфрана, т. е. аббатомъ Бекскимъ въ 1078, а тѣмъ сдѣлался архіепископомъ Канторберійскимъ въ 1093; умеръ

⁸⁾ De div. prædestinatione, 2-4.

¹⁾ Умеръ въ 1003.

²⁾ Умеръ въ 1088 De sacra eonna adv. Lanfr., Berl., 1844.

³⁾ Умеръ въ 1089. Opera, éd. Giles, Oxford, 1854.

⁴⁾ Умеръ въ 1134. Opera, éd. Beaugendre.

⁵⁾ Œuvres, dans la collection Migne, Paris, 1852. — Charles de Remusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique, etc., Paris, 1854.

⁸⁾ De divisione naturæ, III, 17 ss.

⁹⁾ Ibid., III, 19.

¹⁰⁾ De divisione naturæ, I, 16.

¹¹⁾ Ibid., I, 29, 46; V, 4.

1100 году, оставивши послѣ себя множество философскихъ и теологическихъ сочиненій ⁹⁾.

Второй Августинъ, какъ называютъ Св. Ансельма, исходилъ изъ того же положенія: какъ и первый: по его мнѣнью, вѣра должна предшествовать всякому разсужденію и всякому спору относительно религіозныхъ предметовъ. Неуверующіе, говоритъ онъ ⁷⁾, стараются понимать потому, что не вѣруютъ; мы же напротивъ стараемся понимать потому, что вѣруемъ. Мы и они ищемъ одного и того же; но такъ какъ они не вѣруютъ, то они и не достигаютъ своей цѣли, пониманія догмата. Тотъ, кто не вѣруетъ, никогда не будетъ понимать. Въ дѣлѣ религіи роль вѣры соотвѣтствуетъ роли опыта въ дѣлѣ пониманія вещей міра сего. Слѣпой, не видящій свѣта, не понимаетъ его; глухо-нѣмой, никогда не воспринимавшій звука, не можетъ имѣть яснаго понятія о звукѣ: точно также не вѣровать, значитъ не видѣть, а не видѣть, значитъ не понимать. Слѣдовательно, мы разсуждаемъ не съ цѣлью уверовать, а наоборотъ мы вѣруемъ для того, чтобы дойти до пониманія. Христіанинъ ни подъ какимъ видомъ не долженъ сомнѣваться въ томъ, чему вѣруетъ сердцемъ святая католическая Церковь и что она исповѣдуетъ устами. Все, что онъ можетъ себѣ позволить, это постараться, съ возможно большимъ смиреніемъ, отлагъ себѣ въ этомъ отчетъ, продолжая добить и съ непоколебимою настойчивостью вѣровать въ это, соблюдать это въ жизни. Если онъ достигнетъ до пониманія христіанскаго ученія, то пусть поблагодаритъ Бога, который есть источникъ всякаго разумѣнія; если же онъ не достигнетъ этого, то отсюда вовсе не слѣдуетъ, что онъ долженъ отречься отъ ученія и отринуть его, а напротивъ, онъ долженъ съ любовію преклонить голову предъ этимъ. Философская мысль не только должна принять вѣру за точку отправленія (строго говоря, само слово отправленіе не точно, такъ какъ, философія, вовсе не исходитъ отъ вѣры, а напротивъ все время пребываетъ въ ея предѣлахъ); она должна быть руководима вѣрою во все время пути, проходимаго ею. Вѣра есть не только истина, она есть также и норма, и цѣль, и середина, и конецъ философскаго размышленія ⁸⁾.

По тѣмъ, почти буквально цитатамъ, которыя мы только что привели, можетъ показаться, что имя Св. Ансельма принадлежитъ исключительно исторіи теологій; а между тѣмъ это не такъ. Въ сущности, Св. Ансельмъ болѣе самостоятеленъ, болѣе изслѣдователь и философъ, чѣмъ самъ предполагаетъ. Какъ совершеннѣйшій типъ ученаго схоластика и какъ чистое олицетвореніе того союза между разумомъ и вѣрою, который является наиболее ха-

рактеристическою чертою среднейвѣковой философіи, онъ а priori допускаетъ полнѣйшее согласіе между человѣческимъ разумомъ и откровеніемъ. Абсолютное противорѣчіе между этими двумя проявленіями одного и того же высшаго Разума ему кажется невозможнымъ. Но отъ этой точки зрѣнія *Monologium* до *Credo quia absurdum* Тертуліана далеко, и очевидно; что между Отцами Церкви и схоластиками прогрессъ философіи очень значителенъ. Какъ бы ни былъ преданъ Бекскій аббатъ авторитету Церкви; однако и онъ былъ подверженъ сомнѣніямъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, достаточно только вспомнить то рвеніе, съ которымъ онъ бездѣл отъискивалъ рациональные аргументы въ пользу католической доктрины. Когда прилагались столько стараній для того, чтобы доказать истинность доктрины, то невольно сознаешься въ томъ, что она должна быть подкреплена и что ей недостаетъ очевидности, истиннаго критерія истины.

Самъ С. Ансельмъ неопредѣленно сознаетъ, что въ его вѣру закрались зародки сомнѣнія. Еще монахомъ онъ всѣ свои заботы сосредоточилъ на томъ, чтобы додуматься до такого разсужденія, которое бы просто и убѣдительно доказывало существованіе Бога и всего того, что проповѣдуетъ Церковь о Высочайшемъ Существѣ. Ему не достаточно простаго утвержденія, ему нужны доказательства. Эта мысль мучитъ его и днемъ и ночью, не даетъ ему ни спать, ни ѣсть и преслѣдуетъ его въ торжественныя минуты богослуженія. Онъ приходитъ къ заключенію, что это искушенія сатаны, и старается избавиться отъ него. Но тщетно! Въ тихія ночи, проведенной въ размышленіи, онъ, наконецъ, находитъ то, чего ищетъ уже въ рожденіи: дѣлѣ годно—неопровержимый аргументъ въ пользу теологическаго догмата; и онъ счастливъ, нашедши въсѣхъ съ доказательствомъ бытія Божія душевный миръ. Благодаря своимъ доказательствамъ, С. Ансельмъ является однимъ изъ основателей новѣйшей рациональной теологіи.

Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei представляетъ собою попытку философскаго построенія монотеизма. Все существующее, говоритъ авторъ, имѣетъ свою причину, и эта причина можетъ быть одна, или же ихъ нѣсколько. Если причина одна, то у насъ все, что намъ нужно: Богъ, какъ единственное существо, которому всѣ другіе существа обязаны своимъ бытіемъ. Если причинъ нѣсколько, то тутъ возможны три случая: можетъ быть 1°, что множественное имѣетъ свое собственное единое и отъ него зависитъ; или 2°, что всякая вещь изъ себя составляетъ многое, есть причина самой себя; или 3°, что всякая вещь существуетъ, благодаря всѣмъ другимъ. Первый изъ данныхъ трехъ случаевъ сливается съ гипотезою, что все сущее происходитъ отъ одной единственной причины: ибо зависитъ отъ нѣсколькихъ причинъ, зависящихъ въ свою очередь отъ одной единственной, значитъ зависитъ отъ этой одной единственной причины. Во второмъ случаѣ нужно допустить, что существуетъ способность, сила или возможность бытія о себѣ, возможность, присущая всѣмъ индивидуальнымъ причинамъ, допускаемымъ гипотезою, возможность,

⁹⁾ Наиболее важны суть *Monologium*, *Prologium*, *De veritate*, *De fide Trinitatis* et *Cur Deus homo*.

⁷⁾ *Cur Deus homo*, I, 2.

⁸⁾ *De fide Trinit.*, 2. *Cl. Monologium*, предисловіе.

въ которой соучаствуютъ и заключаются всѣ причины; следовательно, и въ этомъ случаѣ мы также приходимъ къ одной единственной и абсолютной причинѣ. Наконецъ, третье предположеніе, допускающее, что всякая изъ причинъ существующаго зависитъ отъ всѣхъ остальныхъ, представляетъ собою абсурдъ; ибо нельзя допустить, чтобы кака-либо вещь имѣла причину и условіемъ существованія ту вещь, для которой она сама причина и условие. Такимъ образомъ, всѣ предположенія приводятъ насъ къ тому, чтобы вѣровать въ одно существо, какъ причину всего существующаго, не зависящую ни отъ какой другой причины, а следовательно тѣмъ самымъ отличающуюся безконечно большимъ совершенствомъ, чѣмъ все остальное. Такое существо есть въ высшей степени реальное (*ens realissimum*), безусловно могущественное и совершенно доброе. Не завися ни отъ одного существа и ни отъ одного условія существованія, кромѣ самого себя, оно существуетъ а се и per se; оно существуетъ не потому, что существуетъ что-либо другое, а потому, что существуетъ, т. е. оно необходимо существуетъ, оно есть необходимое бытіе⁹⁾.

Нѣтъ надобности особенно углубляться въ разсужденія, заключающіяся въ *Monologium* для того, чтобы усмотрѣть къ нему пантеизмъ. Ансельмъ, правда, отрицаетъ такого рода выводъ изъ его теологій. Въмѣстѣ съ С. Августинимъ онъ допускаетъ, что міръ сотворенъ ex nihilo, а не произошелъ отъ Бога. Примкнувъ къ этому ученію, онъ измѣняетъ и преобразуетъ его. Вещи, до сотворенія, говоритъ онъ, не существуютъ сами для себя, независимо отъ Бога: это то и есть то ничто, откуда онѣ извлечены. Но онѣ существуютъ вѣчно для Бога и въ Богѣ, въ видѣ идей; онѣ предсуществуютъ своему творенію въ томъ смыслѣ, что создатель предвидитъ и предназначаетъ ихъ къ существованію¹⁰⁾.

Разъ доказано существованіе Бога, единственной и абсолютной причины міра, слѣдуетъ опредѣлить его природу и атрибуты. Совершенства, присущія человѣку, вмѣстѣ съ тѣмъ также присущи и Богу съ тою только разницею, что для него они существенны, для насъ же нѣтъ. Человѣку даны въ удѣлъ вѣкоторыя совершенства, но между ними и этими совершенствами нѣтъ необходимаго соотношенія; онъ могъ бы и не получить ихъ, онъ могъ бы существовать и безъ нихъ. Богъ напротивъ не получалъ своихъ совершенствъ извнѣ; онъ не получалъ ихъ и вообще онъ не имѣетъ ихъ, а онъ есть они и долженъ быть ими; его атрибуты отождествляются съ его сущностью. Справедливость (атрибутъ Бога) и Богъ не суть двѣ различные вещи. Нельзя сказать о Богѣ, что онъ отличается справедливостью, добротою; нельзя даже сказать, что онъ справедливъ; ибо бытъ справедливымъ, означаетъ соучаствовать въ справедливости подобно твореніямъ: о

Богѣ нужно говорить, что онъ — сама справедливость, сама доброта, сама мудрость, само счастье, сама истина, само бытіе. Далѣе, всѣ божественныя атрибуты составляютъ одно цѣлое въ силу единства божественной сущности (*unum est quicquid essentialiter de summa substantia dicitur*)¹¹⁾.

Все это чистѣйшій платонизмъ. Но не довольный тѣмъ, что придаетъ теизму спиритуалистическій характеръ, Ансельмъ доходитъ до того, что компрометируетъ его, когда, перечисляя, какъ новый Карнеадъ, тѣмъ же труднѣе, которыми онъ въ немъ открылъ. Богъ — существо простое и въ то же время вѣчное, т. е., распространенное во всѣхъ пунктахъ безконечнаго времени; кромѣ того онъ есть существо вездѣсущее, т. е., распространенное во всѣхъ пунктахъ пространства. Скажемъ ли мы, что Богъ вездѣ и всегда? Но такого рода предположеніе идетъ въ разрѣзъ съ простотою божественной сущности. А скажемъ ли мы, что онъ нигдѣ и никогда? Но это уже знаніемъ отрицать его существованіе. Для того, чтобы помирить эти двѣ противоположныя скажемъ, что Богъ вездѣ и всегда, безъ ограниченія какимъ-либо мѣстомъ или временемъ. Не менѣе важнымъ затрудненіемъ является и слѣдующее: Богъ не подлежитъ измѣненію, а следовательно, не имѣетъ акциденцій. Но вѣдѣ субстанція не мыслима безъ акциденцій. Следовательно, Богъ не субстанція, но выше всякой субстанціи. Испугавшись на этой развѣ пропасти, въ какую ведетъ его диалектика, Ансельмъ осторожно прибавляетъ, что выраженіе субстанція, хотя и не точно, но все таки лучше всѣхъ выраженій, прилаемыхъ къ Богу. — *si quid dignè dici potest* — т. е., что избѣгать его или отвергать, пожалуй, значило бы компрометировать вѣру въ реальность божественнаго Существа.

Самая опасная теологическая антиномія — это триничность лицъ въ единствѣ божественной сущности¹²⁾. *Logos* есть объектъ вѣчной мысли, это Богъ по скольку онъ мыслится, постигнутъ, понятъ самъ собою. Духъ Святой, это любовь. Бога къ *Logos* и *Logos* къ Богу, любовь, которую Богъ имѣетъ къ самому себѣ. Но достаточно ли такое объясненіе? И догадывъ который онъ думать объяснить, не принесетъ ли онъ въ жертву идеѣ единства? Въ Троицѣ, какъ и въ идеѣ Бога, С. Ансельмъ находитъ затрудненія непреоборимыя и противорѣчія, которые человѣскій умъ не въ силахъ примирить; обезкураженный, онъ принужденъ согласиться съ Скоттомъ Эрпенго, С. Августинимъ и неоплатониками, что никакое словесное выраженіе не въ состояніи удовлетворительнымъ образомъ выразить сущность Всевышняго. Даже слова мудрость (*sapientia*) и сущность (*essentia*) выражаютъ не точно то, что умъ подразумеваетъ подъ сущностью Бога. Все въ теологическомъ языкѣ есть не болѣе, какъ аналогія, фигура, образъ; приближеніе¹³⁾.

¹¹⁾ *Monologium*, c. 17

¹²⁾ *Monologium*, c. 38 ss.

¹³⁾ *Monologium*, c. 65.

⁹⁾ *Monologium*, c. 3.

¹⁰⁾ *Monologium*, c. 9.

идею *Proslodium sive Fides quaerens intellectum* стремится къ той же цѣли, какъ и *Monologium*, къ доказательству бытія Бога. Занимаясь здѣсь элементомъ своей аргументаціи у С. Августина и у платонизма, онъ исходитъ отъ идеи совершеннѣйшаго существа, изъ которой и выводитъ бытіе этого существа. Мы сами въ себѣ носимъ, говоритъ онъ, идею о совершеннѣйшемъ существѣ. Совершенство же подразумеваетъ существованіе. Итакъ, Богъ существуетъ.

Этотъ аргументъ, получившій названіе онтологическаго аргумента, нашелъ себѣ противника, достойнаго Ансельма, въ лицѣ Гюгилона, монаха изъ Мармутье въ Туренѣ и современника автора *Proslodium'a*¹⁴). Гюгилонъ настаиваетъ на различіи мысли и бытія и на томъ, что мы совершенно свободно можемъ мыслить и вообразить себѣ какое либо существо; а между тѣмъ оно можетъ и не существовать. Это все равно, какъ если-бы мы изъ идеи о заколдованномъ островѣ среди Океана вывели заключеніе о дѣйствительномъ его существованіи. Эта критика вполнѣ основательна; и дѣйствительно, онтологическій аргументъ отличался бы только тогда убѣдительностью, когда-бы допустилъ гипотезу тождества идеи Бога и существованія Бога въ человѣческомъ умѣ. Если наша идея Бога и есть самъ Богъ, то, очевидно, что идея эта есть непосредственное, прямое, неопровержимое доказательство бытія Бога; но въѣдъ теологъ стремится доказать существованіе не Бога-Идеи Платона и Гегеля, а существованіе личнаго и конкретнаго Бога. Тѣмъ не менѣе, не знаемъ, чему болѣе удивляться, глубинѣ ли и ширинѣ мысли Ансельма, или же пронидательности его противника изъ глубины своей кельи высказывающаго мысль, достойную трансцендентальной діалектики Канта.

Рационалистическое направленіе, которое мы только что констатировали въ *Monologium'* и въ *Proslodium'*, встрѣчается и въ *Cur Deus homo?* Почему Богъ принялъ образъ человѣка въ Иисусѣ Христѣ? Первое слово заглавья уже ясно указываетъ на философскую тенденцію этого трактата. Здѣсь дѣло идетъ о причинахъ факта воплощенія. Необходимость воплощенія вытекаетъ, по С. Ансельму, изъ необходимости искупленія. Грѣхъ есть оскорбленіе, нанесенное божественному величію. Богъ, не смотря на всю свою доброту, не можетъ простить грѣхъ, не поступаясь своимъ достоинствомъ и справедливостью. Съ другой стороны, онъ не можетъ вымѣщать своего оскорбленнаго величія на людяхъ; ибо грѣхъ, будучи безконечно большимъ оскорбленіемъ, требуетъ также и безконечно большаго удовлетворенія: т. е. ему (Богу) пришлось-бы или уничтожить челоѣчество, или же обречь его на вѣчныя муки ада. Но въ обоихъ случаяхъ нарушаетъ

ся дѣла творенія; счастье созданныхъ компромиттируется достоинство творца. Богу остается одинъ выходъ изъ этой альтернативы; выходъ, при которомъ достоинство его остается неприкосновеннымъ, это организовать удовлетвореніе. Удовлетвореніе должно имѣть безконечную цѣнность, потому что оскорбленіе неизмѣримо. Но такъ какъ челоѣкъ, какъ существо конечное, не можетъ удовлетворить въ безконечной мѣрѣ божественную справедливость, то само безконечное существо должно взять это на себя: являясь необходимою замѣщеніемъ. Отсюда необходимость воплощенія: Богъ въ Христѣ становится челоѣкомъ; Христосъ страдаетъ и умираетъ за насъ; этимъ онъ совершаетъ безконечную заслугу и получаетъ право на эквивалентное вознагражденіе. Но такъ какъ онъ творецъ, которому принадлежитъ міръ, и такъ какъ ничего нельзя прибавить къ тому, чѣмъ онъ обладаетъ, то вознагражденіе, принадлежащее по праву Христу, достается, какъ даръ, челоѣческому роду, въ который онъ воплотился: челоѣчество прощено, помиловано, спасено.

Новѣйшая критика горячо напала на эту теорію, въ которой проглядываютъ рыцарскій духъ и феодальныя нравы. Но, не смотря на нападки поверхностнаго рационализма, изъ этой теоріи все таки останется та великая и плодотворная истина, что нѣтъ такой воли, какъ бы ни была, она могущественна, которая бы не подчинилась еще болѣе могущественному принципу, нѣтъ такой личности, какъ бы ни была она высока и божественна, которая не была бы принуждена признать надъ собою безличныя авторитеты, называемыя во времена Платона справедливостью, во времена же С. Ансельма -- достоинствомъ.

Теперь намъ остается еще поговорить объ участіи, которое принялъ великій схоластикъ въ спорѣ, возникшемъ ко времени его назначенія Канторберійскимъ архіепископомъ, между реалистами и номиналистами; т. е. -- такъ какъ подъ этимъ "споромъ монаховъ" скрывалось столкновеніе метафизическихъ началъ -- между идеалистами и материалистами.¹⁵)

§ 33.

Реализмъ и Номинализмъ

Католическая, т. е., вселенская Церковь смотритъ на себя не только, какъ на цѣло, составленное изъ частныхъ христіанскихъ общинъ и изъ

¹⁴) Отрицаніе Гюгилонъ онтологическаго доказательства находится съ сочиненіемъ Ансельма подъ заглавіемъ: *Liber pro insipiente adversus S. Anselmum in Proslodium ratiocinationem*.

¹⁵) Мы сказали-бы реалистами, если бы въ средніе вѣка этотъ терминъ не означалъ какъ разъ противоположное. Дѣйствительно, тутъ дѣло идетъ о мартин, настаивающей исключительно на реальномъ или матеріальномъ началѣ и являющейся въ исторіи философіи среднѣхъ вѣковъ представительницею юлизма и перипатетизма въ противоположность академическому идеализму.

правовѣрныхъ, входящихъ въ составъ этихъ послѣднихъ, но и какъ на высокую силу, какъ на реальность отдѣльную и независимую отъ индивидуумовъ, заключающихся въ ея лонѣ. Если бы Идея, общее, универсаль (το κοινόν) не была реальностью, то Церковь была бы только простымъ соби- рательнымъ именемъ, а частныя церкви или скорѣе индивидуумы, составляющіе ихъ, одни были бы реальностями. Слѣдовательно, Церковь должна была стать на сторону реализма ¹⁾ и говорить вмѣстѣ съ Академіею: *Universalia sunt realia*. Католицизмъ былъ синонимомъ реализма. Здравый смыслъ, напротивъ того, стремится видѣть въ универсалахъ простыя понятія ума, знаки, обозначающіе собраніе индивидуумовъ, абстракцію безъ объективной реальности. Для него одни только индивидуумы реальны и девизъ его: *Universalia sunt nomina*: онъ номиналистъ, индивидуалистъ.

Это второе мнѣніе было высказано и развито, приблизительно около 1090 года, Росцелиномъ, Компьенскимъ каноникомъ. По его мнѣнію, универсалы суть не болѣе, какъ простыя названія, *vocis flatus*, а реальны только индивидуумы, обнимаемые ими. Темъ же, съ виду очень невинный, былъ однако превать ересями. Если только одно индивидуальное реально, то Церковь есть только *flatus vocis* и реальны только индивидуумы, входящіе въ составъ ея. Если только одно индивидуальное реально, то католицизмъ представляеть собою не болѣе, какъ рамки для индивидуальныхъ убѣжденій, и нѣтъ ничего иного реального, твердаго, положительнаго, кромѣ личной вѣры христіанина. ²⁾ Если только одно индивидуальное реально, то первоуродный грѣхъ есть не болѣе, какъ слово, и реальнъ только одинъ индивидуальный и личный грѣхъ. Если только одно индивидуальное реально, то реальны въ Богѣ только три лица, Богъ, Сынъ и Св. Духъ; что же касается до общей сущности, соединяющей ихъ, по мнѣнію Церкви, въ одно Божество, то она не болѣе, какъ *nomem*, *flatus vocis*. Росцелингъ, въ особенности настаивавшій на этомъ послѣднемъ пунктѣ, не довольствуется тѣмъ, что отстаиваетъ свою триенстическую ересь, но, перешедши въ свою очередь въ наступленіе, обвиняетъ своихъ противниковъ въ ереси. И дѣйствительно, признавать, что въ Христѣ самъ вѣчный

Отецъ сталъ человекомъ для того, чтобы страдать и умереть на Голгофѣ, это ересь, осужденная Церковью подъ именемъ патрипассіанизма. Если же сущность Отца, Сына и Св. Духа одна и та же и если сущность эта есть объективная реальность, то отсюда слѣдуетъ, что сущность Отца, т. е., самъ Отецъ, слѣжалась человекомъ въ лицѣ Христа; по такому выводу противорѣчитъ Св. Писаніе и сама Церковь. Такою полемикою Росцелингъ вскрылъ въ догматѣ затрудненіе и Церковь не протрѣсла ему этого. Суассонскій Соборъ осудилъ его ересь и заставилъ его отречься отъ нея (1092). Номинализмъ, преданный анаѳемѣ, замолкъ въ теченіи болѣе двухъ вѣковъ и снова появился, приблизительно около 1320 года, въ лицѣ Оккама.

Въ спорѣ, возбужденномъ Компьенскимъ каноникомъ Росцелиномъ, самыми ярыми защитниками реализма явились С. Ансельмъ и Вильгельмъ изъ Шампо, бывшій сначала профессоромъ въ Парижѣ, а впослѣдствіи епископомъ Палонскимъ ³⁾. Борясь съ номинализмомъ, С. Ансельмъ боролся не только съ догматическою ересью, но и съ философскою ересью, съ отрицаніемъ платоновскаго идеализма, съ антитезомъ спекулятивной философіи. Въ ихъ дунѣ, говоритъ онъ ⁴⁾ (дѣло идетъ о номиналистахъ), разумъ до того проникнутъ чувственными идеями, что они не въ состояніи высвободить его (т. е. разумъ) изъ нихъ, т. е. не въ состояніи отличать отъ этихъ материальныхъ идей то, что должно быть разсматриваемо само по себѣ и независимо отъ тѣлесной конкретности. Они не могутъ понять, что человекъ есть еще и что другое, кромѣ индивидуума.

Вильгельмъ Шампо, съ своей стороны, доводитъ реализмъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Онъ признаетъ за реальное только общее и для него индивидуумы не болѣе, какъ *flatus vocis*. Съ антропологической точки зрѣнія напр., по мнѣнію Шампо, дѣйствительно существуетъ только одинъ человекъ, человекъ всеобщій, человекъ типъ, человекъ видъ. Всѣ индивидуумы тождественны между собою и отличаются другъ отъ друга лишь случайными модификаціями ихъ общей сущности. Шампо стоитъ сдѣлать лишь одинъ шагъ для того, чтобы впасть въ полнѣйшій пантеизмъ, а между тѣмъ онъ защитникъ православія, страстный противникъ ереси Росцелина! Странное смѣшеніе идей и интересовъ! Интеллектуальный хаосъ, отъ котораго католическая теологія нашихъ дней едва только начинаетъ освобождаться!

Между крайнимъ номинализмомъ, утверждающимъ: *universalia post rem* и крайнимъ реализмомъ, девизъ котораго: *universalia ante rem*,

¹⁾ Мы напоминаемъ читателю, что реальность въ среднѣ вѣка значить идеальность, т. е., значить противоположное повѣшему своему значенію. Тотъ же замѣчаніе имѣетъ силу и относитъ слово объективный и субъективный. То, что мы называемъ объективнымъ, схоластическая философія называетъ субъективнымъ, (т. е. то, что существуетъ какъ субъектъ, субстанція, реальность независимая отъ моей мысли); напротивъ, то, что мы называемъ субъективнымъ, она называетъ объективнымъ (т. е. то, что существуетъ только, какъ объектъ мысли, а не какъ реальный субъектъ). Эта терминологія противоположная нашей находится еще у Декарта и у Спинозы.

²⁾ Срв. девизъ софистовъ: *Νῦν καὶ τότε πάντων εἶναι τὸ ὄν*. Номиналисты: суть софисты среднихъ вѣковъ.

³⁾ Умеръ въ 1150 году.

⁴⁾ *De fide Triū.*, с. 2. — Слѣдовательно, мы были правы, переводя слово номинализмъ словомъ матеріализмъ (стр. 153).

есть мѣсто для доктрины золотой середины, которую можно резюмировать такъ: *universalia neque antequam nec postquam, sed in re*. Это консенсуализмъ Абеляра.

§ 34.

А б е л я р ь.

Петръ Абеляръ ¹⁾, родившійся въ Палѣ близъ Нанта въ 1079 году, слушалъ въ Парижѣ лекціи Вильгельма Шампо, самаго искуснаго диалектика того времени. Поспоривши съ своимъ учителемъ, въ которомъ блестящіе таланты ученика возбуждали зависть, Абеляръ открываетъ, 22 лѣтъ отъ роду, школу въ Меленѣ, а впоследствии въ Корбейлѣ. Примириеніе его съ Шампо возмущаетъ его снова въ Парижѣ; гдѣ онъ съ тѣмъ поръ учительствуетъ съ неслыханнымъ успѣхомъ. Сдѣлавшись жертвою озлобленія каноника Фюльбера, у котораго онъ соблазнилъ племянницу, онъ снова удаляется изъ Парижа на этотъ разъ въ аббатство С. Дени, между тѣмъ какъ Элоиза поступаетъ монахиней въ Аржантейль. Онъ пользуется уединеніемъ и пишетъ свой трактатъ *De Trinitate*, но тѣмъ навлекаетъ на свою голову грозу со стороны Церкви, которая въ Сассонѣ присуждаетъ его своимъ собственноручно свою книгу (1122). Онъ основываетъ въ Ножанѣ на Сенѣ Ораторію, посвященную Троицѣ и специально Параклету; впоследствии онъ уступаетъ ее Элоизѣ, чтобы самому исполнять обязанности аббата Св. Гильды де Рию. Вслѣдствіе доноса, сдѣланнаго на него С. Бернаромъ Клервосскимъ, обвинявшимъ его въ ереси, онъ снова приговоренъ, но на этотъ разъ уже къ кандаламъ (1140); но неожиданно онъ напѣлъ убѣжище въ аббатствѣ Клоніи и благороднаго защитника въ лицѣ Петра Достопочтеннаго, усиліями котораго, наконецъ, умиловывается С. Бернаръ. Изнуренный борьбою Абеляръ умираетъ въ 1142 году. Кромѣ *De Trinitate* слѣдуетъ упомянуть его Письма, его *Introductio ad theologiam* и *Theologia christiana*, Этику (*Nosce te ipsum*), Диалогъ между философомъ, евреемъ и христианиномъ, изданный Рейнвальдомъ (Берлинъ, 1831), и интересный трактатъ подъ заглавіемъ: *Sic et non*, изданный Кузеномъ въ *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris, 1836).

Абеляръ въ одно и тоже время черезъ чуръ спекулятивенъ для того, чтобы сдѣлаться послѣдователемъ идей Рокеселлина, и черезъ чуръ положителенъ для того, чтобы признать теорію Вильгельма Шампо. По его мнѣ-

нію общее существуетъ въ индивидуальномъ, но нѣтъ его оно существуетъ не иначе, какъ въ видѣ понятія. Далѣе, если оно действительно существуетъ въ индивидуумѣ, то существованіе его здѣсь не существенное, а индивидуальное. Если-бы существованіе его было существенно, другими словами, если-бы оно истощивало сущность индивидуальнаго, то въ чемъ же состояло-бы различіе между Петромъ и Павломъ? Теорія Абеляра, не будучи сама номинализмомъ, очевидно, приближается къ нему. Она относится къ ультра-идеалистической доктринѣ Шампо такъ же, какъ конкретный идеализмъ Аристотеля къ абстрактному идеализму Платона. Абеляръ, не знакомый съ метафизикой Аристотеля, предъугадываетъ ее по лѣтоскопнымъ чертамъ, которыя ему открываетъ Органонъ. Одного этого уже достаточно для того, чтобы онъ зналъ одно изъ выдѣляющихся мѣстъ въ ряду средневѣковыхъ ученыхъ.

Къ тому-же, Абеляръ является самымъ самостоятельнымъ, самымъ смѣлымъ и рѣзкимъ изъ схоластиковъ. Относясь съ почтеніемъ къ Церкви, онъ при случаѣ не боится и подвергнуть порицанію съ ея стороны. Соглашаясь съ авторомъ трактата: *cur Deus homo*, на счетъ тождественности истины откровенной и истины рациональной, онъ уже не признаетъ, какъ Ансельмъ, *credo ut intelligam* Св. Августина. Въ своемъ "Введеніи" онъ съ замѣчательною искренностью осуждаетъ эту самонадѣянную довѣрчивость, которая тотчасъ же, и безъ разсужденій принимаетъ предлагаемую ей доктрину безъ изслѣдованія ея цѣли и достовѣрности. Онъ съ энтузіазмомъ говоритъ о греческой философіи, съ которою, впрочемъ, знакомъ, по собственному признанію, лишь по сочиненіямъ С. Августина ²⁾. Онъ находитъ у великихъ мыслителей древнихъ временъ всѣ существенныя доктрины христіанства: Бога, Троицу, Воплощеніе, и ему кажется, что языческая древность ближе стоитъ къ Евангелію, чѣмъ Ветхій Заветъ къ Новому. Въ его глазахъ, съ нравственной точки зрѣнія греческая философія превосходитъ ученіе священныхъ книгъ Ветхаго Завета. А если это такъ, то съ какой же стати отказывать языческимъ мыслителямъ въ вѣчномъ блаженствѣ потому, что они не знали Христа. Развѣ Евангеліе не есть только реформа естественнаго нравственнаго закона, *legis naturalis reformatio*? Неужели мы согласимся населить адъ людьми, жизнь и ученіе которыхъ обнаруживаетъ совершенно евангельское и апостольское совершенство и которые ни въ чемъ или приблизительно ни въ чемъ не отступаютъ отъ христіанской религіи ³⁾.

¹⁾ Ab hardi Opera, éd. Cousin, 1850-59. — Introduction de V. Cousin aux *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836. — Cousin, *Fragments de philosophie scolastique*, Paris, 1840. — Charles de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1846.

²⁾ *Theologia christiana*, I. II: Quæ ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quæ nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi.

³⁾ *Theologia christiana*, I. II: ...

Можно удивиться тому, что Абеляр открыл у греческих философов такие доктрины, как Троица. Объясняется это тем, что для него три лица сводятся к трем атрибутам (*proprietas non essentialis*) божественного Существа: к силе, к мудрости и к благодати. В отдаленности, говорит он ¹⁾, эти три свойства: мощь, знание и хотенье не имеют никакого значения, но соединены они образуют высшее совершенство (*bona perfectio boni*). Троица есть Существо, могущее сделать все то, что хочет, и хотящее только то, что оно знает за науку: *scire*. Сь теологической точки зрѣнія — это монархизм, ересь противоположная тритеизму Росцелина. Сь метафизической точки зрѣнія — это конкретный или абсолютный спиритуализм утверждать, что Идея и Сила, мощь и мочь не суть отдаленныя сущности, а суть различные атрибуты одного и того же существа, составные элементы одной и той же реальности.

Если, во времена страстной религиозности, нравственность сжимается сь религиозной набожностью, а учение о морали сь Теологіей, то сь другой стороны просвѣщенія и скептическія эпохи стремятся отдѣлить их другъ отъ друга. Вотъ почему первое появленіе морали, отдѣльной отъ догматики, есть важный симптомъ. Таковымъ является популярный трактатъ о морали Гильдеберта Лавардина: *Moralis philosophia* ²⁾, написанный въ подражаніе Цицерону; таковымъ же является гораздо болѣе глубокой и научный трактатъ Абеляра: *Nosce te ipsum*. Конечно, Абеляръ вовсе не думаетъ отдѣлить мораль отъ онтологіи на подобіе напихъ самостоятельныхъ моралистовъ, обнаруживающихъ въ этомъ случаѣ очень мало истинно-философскаго духа. Но съ, что котораго онъ ставитъ въ зависимость нравственный законъ, уже не есть обоготворенный произволъ латинскихъ Отцовъ, а совершенное Существо, воля котораго сама зависитъ отъ абсолютной Идеи добра. Такъ какъ Богъ есть Существо абсолютно благое и совершенное, то и всѣ дѣйствія его необходимы: ибо, гдѣ хорошо, чтобы то нибудь сдѣлалось, тамъ дурно, чтобы это то нибудь не сдѣлалось, и тотъ, кто не исполняетъ требованій Разума, такъ же виновенъ, какъ и тотъ, который сдѣлалъ то. И Разумъ воспріимаетъ. И подобно тому, какъ Богъ въ своей волѣ управляется Разумомъ, мы, его творенія, въ свою очередь управляемся волею Бога; если Богъ есть абсолютная причина, есть Существо, въ которомъ мы имѣемъ жизнь, движеніе и существованіе, а слѣдовательно и силу, и волю, то отсюда вытекаетъ, что Богъ также въ некоторомъ смыслѣ есть совершеннѣе нашихъ поступковъ, каковы бы ни были эти послѣдніе и что это дѣлаетъ то, что допускаетъ насъ дѣлать (*quod nos facere facit*) ³⁾.

Стремленіе ко злу — не грѣхъ, а условіе добродѣтели, такъ какъ добродѣтель есть борьба и такъ какъ всякая борьба подразумеваетъ противника. Точно также дѣланіе само по себѣ, матерія грѣха не есть грѣхъ, актъ самъ по себѣ индифферентенъ. Грѣхъ гнѣздится въ формѣ акта, т. е., въ волѣ, диктующей его. Ни стремленіе ко злу, ни актъ самъ по себѣ не представляютъ собою грѣха, но грѣхомъ является твердое намѣреніе удовольствоваться злему желанію, утолить страсть. Отсюда вытекаетъ, что человекъ, согласившійся на дурной поступокъ, но не совершившій его, благодаря какому нибудь обстоятельству, столь же виновенъ, какъ если-бы онъ совершилъ его. Намѣреніе столь же достойно наказанія, какъ и самый поступокъ, и тотъ, кто соглашается поступить дурно, уже *поступилъ* дурно. Верховный Судья обращаетъ вниманіе не на поступокъ, а на *намѣреніе*, — не на видимость, не на внѣшнюю сторону, а на духъ. Провѣщая различіе между желаніемъ и намѣреніемъ отдаться ему, между *привлеченіемъ* къ снисхожденію и волею слѣдовать ей, Абеляръ осуждаетъ преувѣличеній тождества пессимизма, который въ жизни человѣческой видитъ только непримѣнныя грѣхъ; считая же внѣшнюю сторону поступка индифферентною, онъ *ударяетъ* сь этимъ ударъ все возрастающему формализму католической морали. Въ консенсуалистической теоріи мы впервые встрѣтились съ сѣдлами Аристотеля въ среднѣ вѣка; этика Абеляра опять напоминаетъ Аристотеля и его мораль золотой середины.

Вліяніе Абеляра было значительно. Мы встречаемся сь этимъ *вліаніемъ* у Жильбера Порре, епископа въ Пуатье ⁴⁾, у Іоанна Салисбери, епископа Нартурскаго ⁵⁾ и даже у противника и антипода Абеляра, Гуго изъ С. Виктора. Первый изъ нихъ считаетъ своими противниками за атеиста потому, что различаетъ Бога отъ божественности, личность Высочайшаго Существа отъ его сущности. Божественный Духъ, говоритъ второй изъ нихъ въ *своемъ* *Polycratius* ⁶⁾, создалъ и распредѣляетъ жизни, не только *наполняетъ* человеческую душу, но и всякое твореніе во вселенной . . . , ибо *человѣкъ* Богъ нѣтъ субстанціи творенія и вещи существуютъ по сколько *они* *участвуютъ* въ божественной сущности. Своими всерисутствіемъ Богъ *проникаетъ* свое твореніе, проникаетъ его и наполняетъ его самими собою. . . . Всѣ вещи, даже самыя ничтожныя, обнаруживаютъ Бога, по *всѣмъ* *нѣмъ* обнаруживаетъ его по своему. Подобно тому, какъ солнечный свѣтъ является однимъ въ сафирѣ, а другимъ въ топазѣ, подобно этому *и* *Богъ* обнаруживаетъ въ бесконечно различныхъ видахъ на различныхъ ступеняхъ творенія.

Тотъ же либерализмъ по формѣ и то же монистическое направленіе, что

¹⁾ Theologia christiana, I. II.

²⁾ См. § 32.

³⁾ Сравн. Этику Галенка и Этику Симона.

⁴⁾ Умеръ въ 1154 году. — Com. in Boeth. de Trin. — De sex principiis.

⁵⁾ Умеръ въ 1180 году. — Opera ed. Giles, 5 vol., Oxfr., 1843.

⁶⁾ Jean de Salisbury, Polycratius, I, l. 1, 5; III, l. 1; VII, 17.

въ связи съ самымъ горячимъ и чистымъ религіознымъ чувствомъ, встрѣчаются у Гуго изъ С. Виктора, перваго изъ великихъ мистиковъ среднихъ вѣковъ.

§ 35.

Гуго изъ Св. Виктора.

Графъ Гуго Бланкенбургъ ¹⁾, монахъ Св. Виктора въ Парижѣ (1096—1140), является яркимъ контрастомъ въ сравненіи съ своимъ знаменитымъ современникомъ. Абеляръ—французъ—у него есть страсть къ ясности, къ совершенству формы. Религія его—скорѣе дѣло разсудка, чѣмъ чувства; философія его—скорѣе разсужденіе, чѣмъ созерцаніе; „богиня“ его—логика. Гуго по происхожденію нѣмецъ. Удаляясь сколько въ силу своихъ склонностей, столько же и въ силу долга отъ той блестящей сцены, на которой развернулся гений Абеляра, онъ въ глубинѣ своего уединенія отдается изслѣдованію, размыслиенію и созерцанію. Онъ самостоятеленъ не менѣе Абеляра, но у него это зависитъ скорѣе отъ чувства, чѣмъ отъ разсудка. Хотя онъ и отличается замѣчательными диалектическими способностями, однако ничто такъ не противно его гению, какъ ловкій и сухой рационализмъ докторовъ школы.

Но если либерализмъ монаха Св. Виктора происходитъ изъ совѣтъ другаго источника, чѣмъ у Абеляра, то за то онъ приводитъ къ аналогичнымъ результатамъ. Рационализмъ и мистицизмъ суть дѣйствительно сопряженныя крайности; точною же сопряженности служатъ ихъ общее стремленіе къ единству. Если абстрактное разсужденіе ведетъ къ монизму, то чувство—тоже по своей природѣ синтетично. Отсюда и происходитъ то, что въ среднихъ вѣкахъ мистицизмъ оказывается на догматахъ не менѣе разлагающаго вліянія, чѣмъ и рациональная критика; отсюда же происходитъ и то, что во французскомъ мистицизмѣ и пантеизмъ—это синонимы.

Точка зрѣнія Гуго въ томъ видѣ, въ какомъ она обнаруживается въ его капитальномъ сочиненіи: *De sacramentis christianae fidei*, удивляетъ своею смѣлостью. Абсолютная ортодоксія не кажется ему ни необходимымъ для спасенія, ни даже возможною. По его мнѣнію, можно входить соглашаясь съ истинною догматомъ, не соглашаясь съ истолкованіемъ ихъ; и единство вѣры ничуть не предполагаетъ единства во взглядахъ на вѣру ²⁾. Однообразіе во взглядахъ на Бога тѣмъ менѣе возможно, что Богъ не поддается никакому человѣческому пониманію. Это и есть характеристи-

ческая черта мистицизма, существенно отличающая его отъ рационализма Абеляра, пожалуй, и отъ рационализма Ансельма Допускала вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ, что Троица есть ничто иное, какъ высшая сила (Отецъ), высшій Разумъ (Смыслъ или Слово) и высшая Благость (св. Духъ), Гуго вѣщаетъ тѣмъ проповѣдуетъ абсолютную непостижимость безконечнаго Существа.

Богъ не только непостижимъ, но мы даже по аналогіи не въ состояніи постичь его. Дѣйствительно, что есть аналогичнаго Богу? Земля? Небо? Умъ? Душа? Но все это вовсе не Богъ.—Вы говорите: я знаю, что эти вещи не Богъ; но онѣ обладаютъ нѣкоторымъ сходствомъ съ Богомъ и такимъ образомъ могутъ послужить къ его обозначенію.—Но это все равно, какъ если-бы для того, чтобы дать мнѣ понятіе о духѣ, мнѣ показали тѣло. Нѣтъ сомнѣній, что образъ въ такомъ случаѣ былъ бы плохомъ выборомъ, а между тѣмъ духъ стоитъ ближе къ тѣлу, чѣмъ Богъ къ духу. Дѣйствительно, сотворенныя вещи, самыя противоположныя другъ другу, менѣе различаются между собою, чѣмъ создатели и созданіе. Итакъ, невозможно постичь, что такое Богъ; Богъ существуетъ только для вѣры ³⁾. Для Абеляра, чистаго диалектика, непостижимый Богъ есть въ то же время и невозможный Богъ; для Гуго, ума совершающаго, онъ тѣмъ не менѣе представляетъ высшую реальность.

Уединенная монастырская жизнь и укрѣпила мистическое направленіе въ Гуго, и открыла ему новый міръ, почти совершенно неизвѣстный среднимъ вѣкамъ, міръ, серьезнымъ изслѣдованіемъ котораго со времени С. Августина не занимался ни одинъ выдающійся умъ: дѣло идетъ о чело-вѣчѣской душѣ. Гуго можно разсматривать какъ перваго выдающагося психолога послѣ епископа гиппонскаго. Въ его глазахъ, тѣло и душа — дѣйствительныя сущности, но онѣ не непременно противоположны другъ другу; но между ними находится двойная связь: съ одной стороны воображеніе, которое играетъ роль, такъ сказать, тѣлеснаго элемента души; съ другой, — чувствительность, являющаяся какъ-бы духовнымъ элементомъ тѣла. Душа обладаетъ тремя основными силами: природною силою, жизненною силою и животною силою. Мѣстонахожденіе природной силы — печень, гдѣ она приготавливаетъ кровь и жидкіе элементы, распределяемые ею при посредствѣ вѣнъ по всему тѣлу. То ускоряя, то задерживая, то распределяя, то выделяя, сила эта присуща всѣмъ животнымъ. Жизненная сила, локализирующаяся въ сердцѣ, обнаруживается въ актѣ дыханія. При посредствѣ выдыхаемаго воздуха она очисняетъ кровь и заставляя циркулировать этотъ воздухъ по артеріямъ. Наконецъ, она есть источникъ жизненной теплоты ⁴⁾. Животная

¹⁾ *De sacramentis*, I, I, p. X, c. 2.

²⁾ *De anima*, I, II.

³⁾ Гуго имѣетъ смутное понятіе о кровообращеніи и о различіи между артеріальною и веноною кровью. Кажется, онъ приписываетъ печени первоначальное приращеніе животной жидкости.

¹⁾ *Opera*, Ven., 1688; Rotom., 1648.

²⁾ *De sacramentis*, I, I, p. X, c. 6.

идеи психическая сила, пребывающая в мозгу, производить ощущение, движение, мысль. Каждому из этих проявлений души соответствует отделение или желудочек мозга. Ощущение — принадлежность передней части мозга; движение — принадлежность задней, а мысль — принадлежность средней части. Во все не существует двух различных душ: души чувственной, принципа телесной жизни, и души умственной, принципа мысли. Душа (anima); дух (animus sive spiritus) представляют один и тот же принцип. Дух есть этот принцип рассматриваемый сам по себе и независимо от тела; душа есть тот же принцип, но сколько он оживляет организм⁵⁾.

В этих строках есть справедливый взгляд и чувство действительности, которая представляет контраст с безплодными теориями картезианского спиритуализма; в *Libri didascalici* Гуго из С. Виктора дает очерк постепенных успехов психической жизни, начиная с растения и кончая человеком и этим подготовляет материалы для науки, едва обозначившейся в девятнадцатом веке, именно, для сравнительной психологии.

§ 36.

Попытка религиозной философии в направлении Абельяра и Гуго. — Успехи свободной мысли.

Ученик Гуго, шотландец Ричард⁶⁾, умерший настоятелем С. Виктора в 1173 году, набросал в своем сочинении *De Trinitate* систему религиозной философии, проникнутую не меньшим духом свободного исследования, чем и сочинения его учителя. Лучше всего судить об этом по следующим характеристическим чертам: я очень часто читал, говорит он, что существует только один Бог, что по субстанции Бог есть один, по личности же — троиственный, что божественны лица отличные друг от друга характеристическим свойством, что эти три лица не составляют трех богов, но только одного Бога. Об этом часто говорить и писать; на сколько помню, я нигде не читал, каким образом все это доказывается. Относительно всех этих вопросов есть масса авто-

ритетов, но политичный недостаток в доказательствах и основаниях. Итак, важно найти основание твердое, непоколебимое, недоступное сомнению, основание, на котором могла бы покоиться вся система⁷⁾.

Что касается до Троицы, то Ричард находит такого рода основание в идее божественной любви, которая необходимо направляется на какой-нибудь объект. Но это доказательство кажется ему не достаточным, и если принять *De Trinitate* задуман в духе Абельяра, то трактат *De consensu* *platione* открыто примыкает к идеям Гуго. Отказываясь постигнуть Бога путем размышления, Ричард замещает рассуждение чувством и различает шесть степеней в мистическом восхождении души к Богу. На высших степенях душа расширена, возвышена над самой собою, отнята у самой себя, освобождена от самой себя (*dilatatio, sublevatio, alienatio, excessus*). Во всяком случае Ричард — будем ли считать его мистиком или рационалистом — проповедует нечто в роде эмпиризма и тождественности природы и благодати.

Ален де Лил⁸⁾, профессор теологии в Париже, делает попытку построить догматическую систему при посредстве строго математического метода и приходит к тому заключению, что все находится в Боге и что Бог — во всем.

Роберт (Фолло) из Мелёна⁹⁾ проводит различие — симптом важный — между *eventus qui secundum rerum naturam contingunt* et *eventus qui contingunt secundum Dei potentiam* или *supra rerum naturam est*. Впрочем, искренно преданный Церкви и ее доктринам, он берет на себя роль защитника ее против ереси, грозящей ей в последние времена. Есть люди, говорит он, которые отрицают чудесное зачатие Христа потому, что факт этот противоречит общему ходу вещей. Но Бог, сотворивший природу, раз не выше природы, раз не в состоянии изменить в ней обычный ход вещей. Пусть же эти сомняющиеся объясняют нам рождение Адама и Евы! Подобно тому, как протопласты зарождаются без земной матери, так и Иисус Христос мог появиться на свет без отца человека.

К этим попыткам христианской философии должно присоединить Восемь книг сентенций англичанина Роберта Поллейна, умершего приблизительно в 1154 году, и Четыре книги сентенций Педра Новарского или Ломбарда¹⁰⁾ (*Magister sententiarum*). Сочинение Петра Ломбарда, успех которого скоро затмил Поллейна, представляет

⁵⁾ I. I, ch. 5-6.

⁶⁾ *Alanus ab insulis*, умер в 1203 году. Opp. ed. de Visch, Anvers, 1653.

⁷⁾ Умер в 1173 году. — *Summa theologiae* (Haerlem, op. cit., I, p. 332 ss.)

⁸⁾ Умер в 1164 году, епископ парижский. — *Libri quatuor sententiarum* (Éditions de Venise, 1477; de Bâle, 1516, etc.).

⁹⁾ *De anima*, II, 4: *Unus idemque, spiritus ad seipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum estratione praedita substantia; anima in quantum est vita corporis... Non due anima, sensualis et rationalis, sed una eademque anima et in semetipsa vivit per intellectum et corpus sensibiliter per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratione potest.*

¹⁰⁾ *Opera*, Venise, 1506; Paris, 1518.

своею полною догматикю. Мы здѣсь встрѣчаемся съ массою вопросовъ, которые съ одной стороны доказываютъ всю мелочность споровъ школы, съ другой же указываютъ на успѣхи мысли, тяготящейся церковною опекою. Для доказательства этого укажемъ только на слѣдующіе вопросы: Какимъ образомъ согласить божественное предвѣдѣніе съ свободнымъ твореніемъ (если Богъ предвидѣлъ, что онъ создастъ, то ему пришлось непременно создать, и созданіе, слѣдовательно, не есть актъ свободный. Если же Богъ не предвидѣлъ этого, то гдѣ же его всезнаніе?) Гдѣ находился Богъ до сотворенія? (онъ не могъ быть на небѣ, ибо небо тоже было сотворено). Могути-ли Богъ сотворить вещи лучше, чѣмъ онъ ихъ сотворилъ? Гдѣ находились ангелы до сотворенія неба? Могути-ли ангелы грѣшить? Имѣюти-ли они тѣло? Въ какомъ видѣ Богъ и ангелы являютъ людямъ? Какимъ образомъ демоны проникають въ людей? Каковъ былъ ростъ Адама, когда онъ былъ созданъ? Почему Ева была сотворена изъ ребра, а не изъ какой нибудь другой части тѣла Адама? Почему она была сотворена въ то время, когда Адамъ спалъ? Отличался-ли бы человѣкъ безсмертіемъ, еслибы не согрѣшилъ? И въ этомъ случаѣ, какимъ образомъ размножились-бы люди? Попадались-бы на свѣтъ дѣти въ видѣ взрослыхъ людей? Почему именно Сынь сдѣлался человѣкомъ? Развѣ Отецъ и Св. Духъ не могли сдѣлаться имъ? Могъ-ли Богъ точно также воплотиться въ женщинъ, какъ онъ воплотился въ мужчинъ? Во всѣхъ этихъ, разнообразныхъ до безконечности, какъ и по чему видно то наивное любопытство, та прелестная нескромность, которая присущи дѣтскому возрасту, по также видны и явные симптомы уже сформировавшейся и почти эмансипированной мысли.

Мистическое благочестіе почернуло въ Сентенціяхъ новый поводъ къ той антипатіи, которую оно питало къ тонкостямъ діалектики. Все болѣе и болѣе покидая область теологіи и науки, оно отдается практическому христіанству, проповѣди, сочиненію назидательныхъ трактатовъ; и между тѣмъ, какъ учитель сентенцій думалъ, что служилъ Церкви и православію съ немаленькою вѣрностью, чѣмъ и Робертъ изъ Мелёна, Готье изъ С. Виктора, умершій въ 1180 году, указавъ на Ломбарда, на его ученика Петра изъ Пуатье, Жильбера Порре и Абеляра, какъ на четыре Лабиринта Фригидіи, которыхъ слѣдовало остерегаться, чтобы не заблудиться?). Но эта оппозиція способствовала еще болѣешему развитію ереси. Перестали не только различать дѣйствія воли божественной отъ дѣйствій природы, но и философскую истину отъ религіозной. Начинають допускать, что вещь можетъ быть истинною съ философской точки зрѣнія, не будучи ею съ религіозной, и vice versa. Смутно сомнѣваются въ непогрѣшимости Церкви и въ возможность разрыва между вѣрою и наукою, между теологіею и философіею.

Уже подъ влияніемъ арабскаго пантеизма нѣкоторые свободные умы осмѣливаются защищать имманентную философію. Для нихъ всѣ три лица Троицы сводятся или къ тремъ послѣдовательнымъ проявленіямъ безконечнаго Существа или къ тремъ различнымъ ступенямъ въ развитіи человѣческаго понятія о Богѣ. Отецъ есть Богъ Вѣчнаго Завѣта, Богъ, истощающійся пропастю неба; Сынь есть Богъ Новаго Завѣта, Богъ, перешагнувшій чрезъ пропасть и приближающійся къ человѣку; Св. Духъ есть Богъ будущаго, истинный Богъ, понимаемый какъ всеобщее и всѣдущее Существо. Богъ есть все и производитъ все во всѣхъ вещахъ. Слѣдовательно, онъ такъ же присутствуетъ въ насущномъ хлѣбѣ, какъ и въ Священныхъ Дарахъ. Его Духъ говорилъ какъ въ великихъ людяхъ Греціи, такъ и въ пророкахъ, апостолахъ и Отцахъ. Нѣтъ другаго неба, кромѣ чистой совѣсти, нѣтъ другаго ада, кромѣ угрызений, и поклоняться святымъ значитъ идолопоклонствовать.

Эти доктрины, талантливо распространяемыя Симеономъ Турнѣ, Амори Беномъ, Давидомъ Динамомъ?), быстро расходятся среди духовенства и среди мірянъ, и къ 1200 году образуютъ сильную, хотя и тайную оппозицію высшему авторитету церковной традиціи. Церковь, единству которой грозила серьезная опасность, отвратила ее тѣмъ, что передала огню большее число еретиковъ и передала анаемъ Физіку Аристотеля, ибо Давида Динама обвиняли въ томъ, что онъ въ ней почернулъ свое отрицательное направленіе (1209).

§ 37.

Возрастающее вліяніе Аристотелевской философіи. — Перипатетическая схоластика¹⁾.

Мы настаивали на томъ, что между платоновскимъ реализмомъ и католическою системою существуетъ извѣстнаго рода сходство: Въ платонизмѣ, какъ и въ католицизмѣ, въ Государствѣ Платона; какъ и въ Церкви, всеобщее первенствуетъ надъ индивидуальнымъ, цѣлое предшествуетъ, господствуетъ надъ частію. Идея представляетъ реальность, по прежнему, и наоборотъ, частію, чѣмъ всякая индивидуальная воля. Философія извѣстной эпохи есть отраженіе духа, характеризующаго эту эпоху: героническимъ, вѣковымъ, аристократическимъ.

¹⁾ Относительно перипатетической ереси Амори и Давида смотри Ch. Scmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 vol., Paris, 1849.

²⁾ A. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris, 1819; 2 ed., 1813.

лицизма! эпохъ вѣры, породившей крестовые походы и воздвигнувшей готическіе соборы, должна была соответствовать философія, необходимо отличающаяся идеализмомъ, философія платоновская, августиновская. Выдающимися представителями ея являются Скоттъ Эригена и Ансельмъ. Но уже въ ихъ сочиненіяхъ, а еще болѣе въ трактатахъ ихъ преемниковъ, мы уже на- такиваемся, при видимомъ согласіи ихъ философіи и ихъ теологіи, на контрасты: на противорѣчія, на несовѣстности. Эригена доходитъ до монизма; Вильгельмъ Шампо—до философіи тождества; Абеляръ—до детерминизма; Аленъ, Жильберъ, Амори Бенъ—до пантеизма. Схоластики этой эпохи глубоко убѣждены въ согласіи разума съ вѣрою; и философія ихъ стремится только къ доказательству этого согласія и къ оправданію вѣры. Но уже къ 1200 г-даемъ это убѣжденіе подорвано у многихъ, и съ того момента, какъ схоластика проводить различіе между философскою истинною и истинною религиозною, она уже идетъ къ самоубійству, къ своему разложенію на тѣ элементы, которые она думаетъ соединить. Схоластика еще не достигла высшей точки своего развитія, какъ въ ней уже появляются признаки упадка; чтобы продолжать существовать она нуждается въ могущественномъ импульсѣ; необходимо, чтобы ей извнѣ изъ известной степени вдували новую жизнь, и этотъ импульсъ, эту новую жизнь она получила отъ Аристотеля.

Въ началѣ тринадцатаго вѣка въ католической Европѣ почти что не знали Аристотеля. Знали только часть Органона въ латинскомъ переводѣ, приписываемомъ Боэцію. Начиная съ этой эпохи, обстоятельства быстро измѣнились. Приблизительно въ 1250 году Робертъ, епископъ Линкольскій, перевелъ на латинскій языкъ Этику къ Никомаху. Доминиканцы Альбертъ Болшидетъ и С. Тома Аквинатъ написали драгоцѣнные комментарии къ Стагириту и поощрили всѣми средствами переводы его сочиненій. Но средніе вѣка обвѣяны главнымъ образомъ арабамъ Испаніи знакомствомъ съ сочиненіями Аристотеля по физикѣ и онтологіи. Начиная съ одиннадцатаго и двѣнадцатаго вѣка Авиценна²⁾ и Аверроэсъ³⁾, знаменитые арабскіе ученые, комментируютъ Аристотеля и внушаютъ своимъ слушателямъ христіанамъ склонность къ его философіи. Государя, покровители литературы, Рожеръ II Сицилійскій и императоръ Фридрихъ II окружаютъ себя арабскими учеными и заставляютъ, подъ своимъ руководствомъ, сдѣлать переводы Аристотеля на латинскій языкъ, которыми и одаряютъ университеты Болонни, Париза и Оксфорда. Такимъ образомъ тысячи студентовъ знакомятся съ перипатетическою философіею. До сихъ поръ въ Стагиритѣ знали только догма, да и съ этой стороны знали его весьма поверхностно. Съ этихъ же поръ узнали его, какъ моралиста, физика, метафизика.

Аристотель былъ новостью, и Церковь по своей консервативной системѣ должна была открыть борьбу противъ него. Какъ язычникъ и какъ protégé учениковъ лжепророка, разве онъ не представлялъ собою воплощеніе всѣхъ антихристіанскихъ тенденцій? Развѣ онъ не былъ отчасти источникомъ ересей Давида Динана и другихъ? Вотъ почему Церковь и осудила сочиненія Аристотеля по физикѣ въ 1209, а Метафизику его—въ 1215. Но мало по малу она спохватилась. Начиная съ половины этого столѣтія, она выразила свое согласіе на то, чтобы въ Паризѣ читались публичныя лекціи объ Аристотелѣ, а спустя 50 лѣтъ Стагиритъ сдѣлался официальнымъ философомъ, противорѣчить которому нельзя было безъ того, чтобы не попасть на себя подозрѣнія въ ереси, praecursor Christi in rebus naturalibus, sicut Ioannes Baptista in rebus gratuitis. Въ этой реакціи нѣтъ ничего неестественнаго. Аристотель былъ языческимъ философомъ, а потому самому и противникомъ вѣры; но если, не смотря на то, доктрина его согласовалась съ Евангеліемъ, то это обстоятельство служило только къ вышему прославленію Христа. Аристотель училъ въ своей метафизикѣ, что Богъ существуетъ отдѣльно отъ вселенной, и это одно уже должно было вызвать къ нему симпатію Церкви въ то время, когда въ ней свирѣпствовала пантеистическая ересь, ссылавшаяся на Платона.

Но этого мало; въ лицѣ Аристотеля Церковь познакомилась съ системою, которую ей было очень выгодно съ известными ограниченіями приписать себѣ. Уже свикались съ идеєю природы⁴⁾. О природѣ и о теченіи ея говорили на ряду съ Богомъ и съ слѣдствіями его воли. Развиваясь, христіанская мысль не могла не возвратиться къ этому краеугольному камню науки, и Церковь, съ своей стороны, такъ же точно не могла противиться этому, какъ когда-то не могла помѣшать образованію европейскихъ Государствъ. Не будучи въ силахъ разрушить эти Государства, она ихъ подчинила себѣ: не будучи въ силахъ искоренить понятія о природѣ, она должна была сдѣлать изъ нея своего вассала. Для этого же ей оказывала большую услугу метафизика Аристотеля. Развѣ природа не является у Аристотеля іерархической системою, для которой Богъ, а слѣдовательно и Церковь составляетъ и основаніе, и вершину? Съ тѣмъ удивительнымъ тактомъ, который рѣдко имѣялъ ему, католицизмъ признаетъ Аристотеля для того, чтобы подчинить его себѣ и эксплуатировать легавъ свою полизу.

Но капитальное преимущество, которое доставляла ему связка перипатетическою философіею состояло въ слѣдующемъ: Развѣ Аристотель одна признана за настоящее выраженіе человеческого разума, то естественно, что авторитетъ этой системы сталъ замѣнять собою авторитетъ свободной мысли. Слѣдовательно, принятіе перипатетизма давало

¹⁾ Умеръ въ 1036 году.

²⁾ Умеръ приблизительно въ 1210 году. — E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris, 1852.

⁴⁾ Мнѣ хотѣлось еще у Роберта изъ Мейена: *Philosophie de Robert de Meville*.

Церкви, средство еще лучше прежнего держать въ руках схоластическую философію. Впродолженіе платоновскаго періода мысль пользовалась относительною свободою; цѣлью ея было доказать согласіе между догматомъ и естественнымъ разумомъ, и мы видѣли, что она была довольно рационалистическою въ достиженіи этой цѣли. Отнынѣ дѣло не будетъ заключаться въ томъ, чтобы доказать согласіе между догматомъ и разумомъ, а въ томъ, чтобы доказать согласіе между догматомъ и буквою сочиненій Аристотеля; а развѣ оно будетъ доказано, Аристотель будетъ высшимъ судьей, непогрѣдимымъ критеріемъ ортодоксіи философовъ. Аристотель — это разумъ, но дисциплинированный разумъ, разумъ, присвоенный къ неизмѣнной системѣ. Естественный, не дисциплинированный разумъ является измѣнчивымъ авторитетомъ, согласіе котораго съ кѣроу не есть необходимо окончательное. То, что у С. Ансельма представляетъ собою согласіе, то представляетъ собою несогласіе у Абеляра, Жильбера, Амори, Давида. Умъ отличается подвижностью, онъ революціонеръ; написанное же отличается консерватизмомъ. Присвоивъ себѣ философію Аристотеля, Церковь пользовалась самымъ знаменитымъ мыслителемъ съ цѣлью закабалить мысль.

Къ преимуществамъ перипатетическаго союза примѣшивались, правда, неудобства, изъ которыхъ со временемъ выростутъ серьезныя опасности. Съ одной стороны, доказывая истину догмата согласіемъ его съ Аристотелемъ, тѣмъ самымъ невольно ставили авторитетъ Аристотеля и философіи выше авторитета Церкви, а съ другой — вліяніе Стагирита должно было внести въ схоластику элементъ новый и мало благоприятный для духовнаго всемогущества Церкви: именно, склонность къ наукамъ и духъ анализа.

§ 38.

Перипатетики тринадцатаго вѣка.

Обращеніе Церкви въ перипатетизмъ было дѣломъ цѣлаго ряда выдающихся мыслителей, которые, хотя и не отличаются такою самостоятельностью и такою оригинальностью, какъ Ансельмъ и Абеляръ, но за то гораздо ученѣе ихъ, благодаря существованію большаго числа источниковъ. Во главѣ ихъ стоитъ англичанинъ Александръ Гальскій, профессоръ теологии въ Парижѣ¹⁾, который за комментаріи свои къ Сентенціямъ Петра Ломбарда и къ *De anima* Аристотеля получилъ названіе неопровержимаго доктора.

Не менѣе ученый, чѣмъ Александръ, Вильгельмъ Оверньскій, епископъ

Парижскій²⁾, написалъ подъ вліяніемъ Аристотеля цѣлый рядъ трактатовъ и одно обширное сочиненіе, *De universis*, родъ метафизики; эрудиція, разсѣянная въ этомъ сочиненіи, доказываетъ, что авторъ основательно знакомъ съ арабскими комментаріями къ Стагириту. Его перипатетическія симпатіи не мѣшаютъ ему, впрочемъ, отрицать вѣчность міра, не мѣшаютъ ему также вѣрить въ твореніе, въ Провидѣніе, въ духовность и бессмертіе души.

Доминиканецъ Винцентъ Бомъ³⁾, наставникъ сыновей Людовика Святаго, въ своемъ *Speculum quadruplex naturale doctrinale, morale, rationale et historiale* вмѣщаетъ сокровища эрудиціи и перипатетической спекуляціи. Онъ цитируетъ тутъ почти всѣ сочиненія Аристотеля, и торжествующимъ тономъ онъ говоритъ уже *nova logica* въ противоположность *logica vetus*. Въ вопросѣ объ универсалахъ, въ вопросѣ, который все еще составляетъ великую заботу схоластиковъ, онъ открытый послѣдователь Лицея и вмѣстѣ съ Абеляромъ говоритъ: *Universalia in re*. Всеобщее реально, болѣе реально даже, чѣмъ индивидуальное, однако оно не существуетъ независимо отъ индивидуальнаго. Но онъ проникъ въ вопросы даже гораздо глубже, чѣмъ Абеляръ. Въ его метафизикѣ всеобщее и индивидуальное уже не связаны между собою абстрактнымъ и механическимъ способомъ, а связаны идею индивидуации (*incorporatio*). Идеи, возникшія у Винченца подъ вліяніемъ Аристотеля, даютъ поводъ къ новой терминологіи. Напр. *ti esti* Аристотеля превращается въ *quidditas*. Философскій языкъ развивается и обогащается во вредъ цистероновской латини, за презрѣніе къ которой отомститъ схоластической философіи Возрожденіе.

Винцентъ, хотя и реалистъ, ибо для него всеобщее является реальностью, но дѣлаетъ важный шагъ въ смыслѣ номинализма тѣмъ, что проводитъ различіе между *universale metaphysicum* и *universale logicum*, т. е. между специфическимъ типомъ, дѣйствительно существующимъ въ индивидуумахъ, составляющихъ видъ, и общимъ понятіемъ, соответствующимъ этому типу и представляющимъ собою только абстракцію мысли. Это различіе является уклоненіемъ реализма въ направленіи номиналистическомъ, ибо чистый реализмъ Шампо и Ансельма абсолютно отождествляетъ специфическій типъ и общее понятіе; но все таки это еще далеко не чистый номинализмъ, ибо номинализмъ состоитъ въ абсолютномъ отрицаніи *universale metaphysicum*, какъ объективной реальности.

Другой доминиканецъ, о которомъ уже упомянуто въ § 37, Альбертъ Боллштедскій, родомъ изъ Швабін⁴⁾, комментируетъ болшинство сочиненій Аристотеля, прилагаетъ неутомимую энергію къ пропагандѣ его философіи,

¹⁾ Умеръ въ 1249 году. — Opera ed. Blaise Leferon, Aurel., 1674.

²⁾ Умеръ въ 1264 году. — *Speculum doctrinale*, Argent., 1573. *Speculum quadruplex*, Argent., 1624.

³⁾ Альбертъ Боллштедскій, умеръ въ 1280 году. — Opera ed. P. Jannuzi, Lugd., 1651 (21 vol. in-folio).

⁴⁾ Умеръ въ 1245 году. — *Summa universae theologie*, Ven., 1576.

и замѣчательнъ своею любовью къ естественнымъ наукамъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ является предѣшникомъ Рожера Бэкона, Раймунда Луллія и возрожденіи наукъ. Такимъ образомъ союзъ съ перипатетизмомъ представлялъ опасности для Церкви.

Отличаясь меньшею ученостію и меньше увлекался природою, тѣмъ Альбертъ, не превосходя его въ спекулятивномъ мышленіи, францисканецъ Іоаннъ Фиданскій, болѣе извѣстный подъ именемъ С. Бонавентуры ⁵⁾, одинаково увлекается и Аристотелемъ, и Платономъ, и рациональною философіею и созерцательнымъ мистицизмомъ, набожностью и ученостію и такимъ образомъ соглашается въ своемъ лицѣ для элемента, которые все болѣе и болѣе стремятся разойтись и жить отдѣльною жизнью. Церковь отплатила ему за его услуги тѣмъ, что причислила къ лику святыхъ, а Школа дала ему титулъ серафическаго доктора.

Иронецъ, для полноты перипатетической племды тринадцатаго вѣка и для окончательнаго примиренія Церкви и Лицея являются доминиканецъ С. Тома Аквинатъ и францисканецъ Дунсъ Скоттъ.

§ 39.

Св. Тома Аквинскій.

Тома Аквинскій ⁶⁾, происходившій изъ знатнаго дома Неаполитанскаго королевства, предпочитаетъ мирныя радости науки исполненной приключеніями жизни феодалнаго барона и, не смотря на формальное сопротивление со стороны отца, поступаетъ въ орденъ С. Доминика. Похищенный братьями въ тотъ моментъ, когда онъ покидаетъ Италію для того, чтобы отправиться въ Парижъ, онъ содержится узникомъ въ замкѣ своихъ отцевъ. По прошествіи двухъ лѣтъ ему удается убѣжать и поселиться въ Кельнѣ слушателемъ Альберта Великаго, гдѣ въ одно и то же время онъ становится восторженнымъ ученикомъ этого послѣдняго и страстно предается изученію Аристотеля. Съ этихъ поръ всѣ его помыслы сосредоточиваются на томъ, чтобы познакомить Христіанскій Западъ съ философіею Стагирита по греческому тексту и особенно съ его Физикою и Метафизикою, которая обѣ су-

ществовали до сихъ поръ только въ латинскомъ переводѣ, сдѣланномъ съ арабскаго языка. Возвратившись въ послѣдствіи на родину, онъ умираетъ въ 1274 году, едва имѣя 50 лѣтъ, послѣ жизни, исполнѣ посвященной наукѣ и размышленію.

Философія обязана ему цѣлымъ рядомъ трактатовъ, относящихся къ Метафизикѣ Аристотеля (*Opuscula de materiae natura, de ente et essentia, de principiis naturae, de principio individuationis, de universalibus etc.*), и его *Summa theologiae*, мало имѣвшую вытѣснившая Сентенціи Петра Ломбарда, дѣлающаяся основою преподаванія догмата въ католической Церкви.

Философія С. Тома стремится только къ точному воспроизведенію принциповъ Лицея. Слѣдовательно, въ данномъ случаѣ намъ интересна не сущность ея, а та неолатинская форма, въ которую она облачаетъ мысли Стагирита и отъ которой происходитъ отчасти нашъ новѣйшій философскій языкъ.

Философія въ собственномъ смыслѣ или первая философія имѣетъ своимъ предметомъ бытіе, какъ такое (*ens in quantum ens*—То ѡнъ ѣѡнъ). Въ самомъ широкомъ и абстрактномъ смыслѣ слова: бытіе, существуетъ два вида бытія (*entia*): существа, существующія объективно, реально, существенно (*esse in re*) и существа, представляющія собою только абстракціи мысли или отрицанія и недостатки, какъ напр. бѣдность, слѣпота, недостатокъ вообще. Бѣдность, слѣпота, недостатокъ существуютъ, они представляютъ собою *entia (entia)*, но не *essentiae (существа)* ⁷⁾ Сущности, субстанціи или настоящія существа (*essentiae, substantiae*) въ свою очередь раздѣляются на сущности простые или чистыя и на сущности, состоящія изъ формъ и матеріи. Существуетъ всего только одна простая сущность или чистая форма, безъ приращенія матеріи: это Богъ. Все остальное состоитъ изъ формъ (идей) и матеріи.

Матерія и форма—обѣ представляютъ собою бытіе (*entia*); отличаются онѣ другъ отъ друга тѣмъ, что форма существуетъ *in actu*, между тѣмъ какъ матерія существуетъ только *in potentia*. Вообще все то матерія; что можетъ быть, — все то, что существуетъ въ возможности. Смотря по тому, представляетъ ли собою возможная вещь субстанцію или акциденцію (*accidentie*), и метафизика проводитъ различіе между *materia ex qua aliquid fit* (субстанціальное бытіе въ возможности. Примеръ: человѣкъ чужеская сперма представляетъ собою *materia ex qua homo fit*, человѣкъ въ возможности) и между *materia in qua aliquid fit* (акциденціальное бытіе въ возможности. Примеръ: человѣкъ представляетъ *materia in qua gignitur intellectus*). *Materia ex qua* не существуетъ сама по себѣ, ма-

⁵⁾ Умеръ въ 1274 году. — Авторъ сочиненій *Commentaires sur les Sentences de Lombard, Itinerarium mentis in Deum*, и проч. Editions de Strasbourg, 1482, de Rome, 1588 ss., etc.

⁶⁾ *Oeuvres complètes*. Rome, 1570 (18 vol. in-fol.); Venise, 1594; Anvers, 1612; Paris, 1660; Venise, 1787; Parme, 1852. — Ch. Jourdain, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858. — Cacheux, *De la philosophie de S. Thomas*, Paris, 1858.

⁷⁾ *Opusculum de ente et essentia*.

⁸⁾ *Opusculum de principiis naturae*.

teria, in qua существуетъ какъ-существо относительно самостоятельное (subjectum). Форма и есть то, что придаетъ бытіе вещамъ *) Смотри по тому, представляешь ли собою вещь субстанцію, или акциденцію, и мы имѣемъ дѣло или съ субстанціальною формою, или съ акциденціальною формою. Соединение матеріи (esse in potentia) съ формою (esse in actu) представляетъ собою происхождение (generatio — γένεσις), которое въ свою очередь является субстанціальнымъ и акциденціальнымъ. Всѣ формы соединяются съ матеріею, индивидуализируются въ ней и образуютъ роды, виды, индивидуумы *).

Только одна форма изъ формъ, т. е. Богъ не соединяется ни съ какою матеріею; въ ней нѣтъ ни происхожденія, ни порчи. Чѣмъ несовершеннѣе форма, тѣмъ болѣе она стремится увеличить число индивидуумовъ, реализующихъ ее; чѣмъ форма совершеннѣе, тѣмъ менѣе она умножаетъ свои индивидуации; форма изъ формъ, Богъ, не образуетъ уже вида, въ составъ котораго входили бы отдѣльные индивидуумы, а представляетъ собою одно существо, въ которомъ различія лицъ непрерывно сливаются въ единствѣ сущности. Такъ какъ одинъ только Богъ является чистою формою (actus purus), безъ матеріи, а слѣдовательно и безъ несовершенства (ибо матерія — это то, чего еще нѣтъ, т. е., отсутствие, недостатокъ бытія), то одинъ Богъ и есть совершенный и полный разумъ вещей *). Въ немъ заключается абсолютная истина, ибо самъ онъ есть истина. Дѣйствительно, истина есть: согласіе между мыслью и ея предметомъ. Въ челоѣкъ согласіе это существуетъ въ болѣе или менѣе степени, но никогда въ совершенной полнотѣ; никогда у челоѣка оно не достигаетъ тождества; никогда въ его умѣ мысль не сливается съ предметомъ мысли; между появленіемъ и его предметомъ всегда существуетъ болѣе или менѣе значительный промежутокъ. Въ Богѣ же идеи не только точно воспроизводятъ вещи, но даже идеи Бога и суть самыя вещи. Съ челоѣческой точки зрѣнія вещи существуютъ сначала, а потомъ онъ уже о нихъ мыслитъ. Съ точки зрѣнія Бога мысль предшествуетъ вещамъ, которыя существуютъ только потому, что Богъ ихъ мыслитъ, и которыя существуютъ таковыми, каковыми онъ ихъ мыслитъ. Итакъ, въ Богѣ нѣтъ разницы между мыслью и ея объектомъ; въ немъ мысль и бытіе тождественны; и такъ какъ это тождество и есть истина, то Богъ и есть сама истина. Изъ того, что Богъ истина, вытекаетъ, что Богъ существуетъ; ибо невозможно отрицать существованія истины, и тѣ самыя, которые: это отрицаютъ, думаютъ, что они правы, а, слѣдовательно, тѣмъ самымъ утверждаютъ, что истина существуетъ *).

Доказательство существованія Бога является первымъ и главною зада-

чею философіи; но она никогда не была-бы въ состояніи исполнить ее, никогда бы не была въ состояніи даже возыситься до идеи о Богѣ, безъ первоначальнаго Откровенія людямъ отъ самого Творца и безъ Откровенія отъ Иисуса Христа. Для того, чтобы челоѣческой умъ былъ въ состояніи устремить свои усилія къ своей истинной дѣлѣ, необходимо было, чтобы съ самаго начала Богъ указалъ ему на эту дѣлѣ, т. е. чтобы Онъ самъ открылъ себя челоѣчеству. Философія хороша и законна только при томъ условіи, когда она беретъ Откровеніе за свою исходную точку и когда приходитъ къ нему, какъ къ конечной своей дѣлѣ: только тогда она и на истинной дорогѣ, когда она ancilla Ecclesiae и даже ancilla Aristotelis, по сколькоу Аристотель есть предѣстникъ Христа въ области науки. Церковь Божія есть дѣлѣ, къ которой стремятся всѣ земныя вещи.

Природа представляетъ собою іерархію, гдѣ всякій разрядъ есть форма низшаго разряда и матерія высшаго. Іерархія дѣлѣ завершается природною жизнью челоѣка, и эта жизнь, въ свою очередь, становится основаніемъ и въ тѣхъ, въ которыхъ родъ матеріаломъ для высшей жизни, для духовной жизни, которая развивается подъ сѣнью Церкви и которая питается ея словомъ и ея таинствами такъ же, какъ природная жизнь питается хлѣбомъ земли. Царство природы, слѣдовательно, такъ же относится къ царству благодати, челоѣкъ природы — къ христіанину, философія къ теологін, матерія къ таинству, Государство къ Церкви и императоръ къ папѣ, какъ средство относится къ дѣлѣ, зародышъ къ законченному существу, potentia къ actus.

Вселенная, состоящая изъ царствъ природы и благодати, есть лучшій изъ возможныхъ міровъ, ибо Богъ, замысливши въ своей безконечной мудрости лучшій изъ міровъ, не могъ сотворить менѣе совершенный міръ, не противорѣча при этомъ своей мудрости. Замысливъ совершенство и реализировавъ несовершенный міръ, это ведетъ къ предположенію противорѣчія въ Богѣ, противорѣчія между его знаніемъ и волей, между идеальнымъ и реальнымъ. Божественная воля не есть, слѣдовательно, воля безразличія и свобода Бога, далеко не являющаяся синонимомъ произвола и ничѣмъ немотивированной воли, тождественна съ необходимостью.

Не смотря на кажущуюся противоположность, то же относится и къ челоѣческой волѣ. Подобно тому, какъ умъ обладаетъ принципомъ (разумъ), отъ котораго онъ не можетъ уклониться безъ того, чтобы не перестать быть самимъ собою, и воля имѣетъ принципъ, уклониться отъ котораго она не можетъ безъ того, чтобы не перестать быть свободною волею: благо. Воля не обязательно стремится къ благу, но чувственность стремится ко злу и парализуетъ такимъ образомъ усилія воли. Отсюда грѣхъ, имѣющий своимъ источникомъ не свободу безразличія или выбора, а чувственность *).

*) Ibid., c. 3.

*) Summa theologiae, I, question 4.

*) Ibid., question 2, art. 1.

*) Summa theologiae, quest. 82. — Contra gentiles, III.

«и: Детерминистическая система» С. Ома называется С. Августинъ; но, распространяя свой принципъ до самаго высшаго Существа, волю котораго онъ подчиняетъ разуму, онъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у доктрины гипотетическаго епископа все, что въ ней есть оскорбительнаго для разума и совѣсти. Онъ въ одно и то же время указываетъ и на апогей развитія католической метафизики и на начало ея упадка. До С. Ома схоластическая философія уже показывала признаки истощенія; при немъ и въ его лицѣ она поправляется и сіяетъ такимъ блескомъ, что передъ нимъ блѣднѣютъ самыя знаменитыя имена. По своей преданности Церкви и ея интересамъ, по философскому дарованію, которое онъ отдаетъ въ распоряженіе католицизма, по ея вѣрѣ въ полное согласіе догмы съ перипатетическою системою, онъ является послѣ С. Ансельма самымъ совершеннымъ типомъ ученаго Церкви. Но вѣра его въ согласіе догматъ и разума, не смотря на всю ея силу, не обладаетъ тою юношескою свѣжестью, какая присуща убѣжденіямъ С. Ансельма; это скорѣе вѣра по волѣ, это постоянное усиліе энергической воли въ борьбѣ съ этою тысячею затрудненій, какия выставляются ей размышленіе. Начиная съ эпохи С. Ома, разумъ и католическая вѣра, официальная теологія и философія представляютъ двѣ различныя вещи и доходятъ до болѣе или менѣе яснаго сознанія своихъ началъ и своихъ специальныхъ интересовъ. Метафизика еще долго будетъ вассаломъ теологіи; но, не смотря на это положеніе, она отнынѣ ведетъ уже отдѣльную жизнь, у ней является собственная сфера дѣятельности.

Это появленіе философіи въ собственномъ значеніи слова получаетъ свою такъ сказать официальную санкцію въ фактъ учрежденія философскаго факультета въ Парижѣ, учрежденія, совершившагося за пять лѣтъ до смерти С. Ома (1270). Съ этого времени начинается упадокъ схоластики. Сами теологи, а во главѣ ихъ Іоаннъ Дунсъ Скоттъ способствовали ускоренію этого упадка.

§ 40.

Дунсъ Скоттъ — Омомисты и Скоттисты.

Іоаннъ Дунсъ Скоттъ, родомъ изъ Дунстона въ Нортумберландѣ, монахъ ордена Св. Франциска, профессоръ философіи и теологіи въ Оксфордѣ и въ Парижѣ, былъ самымъ трудолюбивымъ изъ схоластиковъ. Хотя онъ и умеръ тридцати четырехъ лѣтъ (1308), однако его сочиненія составляють двѣнадцать томовъ in folio ¹⁾.

Мы, только-что видѣли, что философія была официально признана за науку отдѣльную отъ теологіи. Въ эпоху Дунса Скотта, т. е. къ концу тринадцатаго вѣка, философія до того составляетъ отдѣльную науку на ряду съ теологіею, что осмѣливается стать въ открытую оппозицію противъ нея. Философія, говоритъ Дунсъ Скоттъ, находясь въ разногласіи съ теологами относительно вопроса, нуждается ли человѣкъ въ полученіи сверхъестественнымъ путемъ науки, до которой его разумъ не можетъ дойти при помощи обыкновенныхъ средствъ. Такимъ образомъ онъ констатируетъ не только существованіе такой философіи, которая не есть теологія, но также констатируетъ и то разногласіе, которое, начиная съ этой отдаленной эпохи, уже существуетъ между философами и теологами.

Дунсъ Скоттъ, какъ истинный схоластикъ, занимаетъ среднее мѣсто между двумя лагерями. Онъ вмѣстѣ съ теологами признаетъ необходимость Откровенія, но соглашается и съ философами, что С. Августинъ не правъ, говоря, что человѣкъ абсолютно ничего не можетъ знать о Богѣ безъ посредства сверхъестественнаго Откровенія. Вмѣстѣ съ теологами онъ считаетъ Библию и ученіе Церкви за высшую норму для философской мысли; но, съ другой стороны, онъ настолько философъ и рационалистъ, что вѣритъ въ авторитетъ Библии и церковной традиціи только потому, что ученіе Библии и Церкви сообразно разуму. Слѣдовательно, въ его глазахъ, разумъ представляетъ собою высшій авторитетъ, а святое Писаніе имѣетъ, слѣдовательно, для него авторитетъ производный, условный, относительный. По этому поводу онъ поступаетъ такъ, какъ никогда не поступалъ ни одинъ схоластикъ до него: онъ пытается доказать достовѣрность Святаго Писанія, и въ выборѣ аргументовъ явно отдаетъ предпочтеніе внутреннимъ доказательствамъ ²⁾.

Стоитъ только ближе познакомиться съ схоластическою литературою для того, чтобы уже не преувеличивать, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, тѣ успѣхи, которые яко-бы сдѣлала отрицательная теологія отъ тринадцатаго до девятнадцатаго вѣка. Что же касается до тѣхъ историковъ, которые приписываютъ новѣйшія отрицанія Реформы, то они очевидно не знаютъ, что въ девятомъ вѣкѣ католикъ Скоттъ Эригена отрицаетъ вѣчныя мученія, что въ двѣнадцатомъ вѣкѣ католикъ Абеляръ заявляетъ, что ученіе греческихъ философовъ стоятъ выше, чѣмъ ученіе Ветхаго Завета, что въ тринадцатомъ вѣкѣ многие католики отказываются вѣрить въ сверхъестественное зачатіе, что въ этомъ же самомъ вѣкѣ, т. е. болѣе, чѣмъ за двѣсти лѣтъ до Реформы, въ эпоху наибольшаго могущества католицизма, С. Ома и Дунсъ Скоттъ имѣли нужду, ниская въ ходъ всю свою диалектику, отстаивать необходимость Откровенія и достовѣрности Слова Божьяго; наконецъ, они не знаютъ, значить, что эти доктора Церкви, столь покорные, столь преданные, столь

¹⁾ Opera omnia, Lyon, 1639. — См. систему Дунса Скотта у Ritter'a, op. cit.

²⁾ D. S. in Magistrum sententiarum.

правовѣрные, рядомъ съ своими христіанскими убѣжденіями отличаются такимъ свободомысліемъ, какое мы очень рѣдко встрѣчаемъ въ протестантской теологіи.

Если омонистическая система близко граничитъ съ натурализмомъ и съ пантеизмомъ, то философія Дунса Скотта есть чистый пелагианизмъ; и между тѣмъ какъ знаменитый доминиканецъ уничтожаетъ индивидуальную свободу для вышей славы Бога, францисканскій докторъ думаетъ оказать не меньшую услугу Богу, поднимая индивидуумъ и свободную волю въ ущербъ благодати.

Служа Богу и Церкви, Дунсъ въ то же время служить и ордену, къ которому принадлежитъ. Великіе ордена среднихъ вѣковъ являются представителями теологическихъ партій новѣйшаго протестантизма. Слившись въ наше время въ неразрѣльномъ единствѣ римскаго правовѣрія, въ эпоху, о которой мы говоримъ, они представляли собою настоящія партіи, противоположныя другъ другу не только въ практическихъ вопросахъ, но и въ таккихъ пунктахъ ученія, которые нынѣ намъ вовсе не кажутся второстепенными. Для схоластиковъ соперничество этихъ орденовъ не разъ являлось элементомъ жизни. Борьба Дунса Скотта и скоттистовъ противъ омонизма подалоно представляетъ собою дуэль двухъ могущественныхъ орденовъ, которые оба стремятся оказывать господствующее вліяніе въ Церкви. Слава, отразившаяся отъ С. Бонавентуры на Францисканскій орденъ, затмилась блескомъ доминиканскихъ именъ Альберта Великаго и Томы Аквината. Желая возратить прежнюю славу своему ордену, Дунсъ Скоттъ старается разоблачать и опровергнуть ошибки томизма. Тома, оставшіяся вполнѣ вѣрными догматической и дидактической миссіи своего ордена, были апостолами вѣры и благодати. Дунсъ Скоттъ, проникнутый тоже духомъ своего ордена, духомъ живаго и практическаго благочестія, становится апостоломъ подвига, заслуги дѣла, человеческой свободной воли и предпринимаетъ критику омонизма съ проникновенностью, оправдывающую его титулъ остроумнаго доктора.

Детерминизмъ автора Суммы схожъ съ настоящимъ католическою философіею. Подчиняя индивидуальную свободу абсолютному принципу, онъ унижаетъ самолюбіе индивидуума, разрушаетъ его вѣру въ свои собственные силы и показываетъ ему его ничтожество. Но, добравшись до основаній системы, можно открыть ихъ слабость. Дѣйствительно, съ одной стороны онъ считаетъ самого Бога существомъ относительнымъ, воля котораго подчинена разуму. Съ другой же стороны, онъ болѣе, чѣмъ унижаетъ индивидуумъ: онъ обезкураживаетъ его и доводитъ до отчаянія или до моральнаго индифферентизма. Если бы Церковь приняла эту систему, то она вѣрно и скоро перестала бы быть святыней добродѣтели и матерью святыхъ. Слѣдовательно, детерминизмъ слѣдовало замѣнить ученіемъ божественной и человеческой свободы, какъ настоящею философіею и истинною мыслию Аристотеля.

Не смѣшивая истиннаго Бога съ Роккомъ или съ natura naturante

неоплатониковъ, нельзя допускать вмѣстѣ съ омонистами, что міръ есть не необходимый продуктъ его сущности, его разума или его воли. Богъ свободно сотворилъ міръ, не будучи принужденъ къ тому никакою внѣшней, или внутреннею причиною. Онъ могъ бы и не творить его. Воля его, являясь сама высшимъ принципомъ божественныхъ дѣяній, не была направлена къ этому никакимъ высшимъ принципомъ. Въ существованіи міра нѣтъ ничего необходимаго; оно — простая акциденція, оно — вполнѣ случайное послѣдствіе свободной воли Бога ³⁾. Вотъ почему не правъ Абельяръ, думавшій, что Богъ могъ сотворить только то, что онъ сотворилъ, и что то, что онъ сотворилъ, онъ сотворилъ по необходимости; ошибается и Тома, учившій, что міръ есть по необходимости лучшій изъ возможныхъ міровъ. Богъ не творить все то, что онъ можетъ и умѣетъ сотворить; онъ творитъ только то, что ему угодно призвать къ существованію. Его добрая воля является высшею причиною вещей. Онъ также является высшимъ закономъ для сотворенныхъ духовъ. Добро, справедливость, моральный законъ не имѣютъ въ себѣ ничего абсолютнаго. Если-бы, независимо отъ божественной воли, добро было добромъ, а справедливость — справедливостью, то Богъ, ограниченный въ своемъ могуществѣ закономъ, не зависящимъ отъ него, не представлялъ бы собою высочайшей свободы, а слѣдовательно не былъ бы и верховнымъ существомъ.

Добро, слѣдовательно, есть добро только потому, что Богу такъ угодно ⁴⁾. Въ силу своей высшей свободы Богъ могъ-бы уничтожить моральный законъ, управляющій нами теперь, онъ могъ бы замѣнить его другимъ, совсѣмъ различнымъ отъ этого закона, даже противоположнымъ нашимъ теперешнимъ понятіямъ о справедливости и морали; онъ могъ бы — а кто знаетъ, что онъ дѣйствительно такъ не поступаетъ во многихъ случаяхъ? — онъ могъ бы насъ избавить отъ исполненія этого закона, при чемъ мы все-таки не перестали бы быть въ области добра. Въ дѣлѣ творенія, какъ и въ дѣлѣ управленія міромъ, Богъ не знаетъ другаго закона, другаго правила, другаго принципа, кромѣ своей воли. И такъ какъ въ его волѣ изъбавить насъ, если онъ этого желаетъ, отъ исполненія той или другой заповѣди моральнаго кодекса, то поэтому и Церковь, съ своей стороны, имѣетъ право давать разрѣшенія отъ грѣховъ. Если Богъ не является высшею свободою въ этомъ дѣлѣ, такъ же какъ и во всѣхъ остальныхъ, если онъ, какъ того желаетъ Тома Аквинскій, существо абсолютно ограниченное въ своей волѣ своею высокою мудростію, то что становится съ правомъ индивидуумъ? Точно такъ же, какъ Богъ, свободенъ и человекъ; паденіе его не отняло у него его свободной воли; ему присуща формальная свобода, т. е. онъ можетъ хотѣть, или не хотѣть, и ему присуща матеріальная

³⁾ In M. sentent., I, distinction 39, question 1.

⁴⁾ Ibid., dist. 44.

свобода, т. е. онъ можетъ хотѣть А, или хотѣть В (свобода выбора или безразличія).

Это учение Дунса Скотта, хотя оно и диаметрально противоположно С. Августину, не могло быть неприятнымъ для Церкви; учение это отражало и поддерживало ея неагнѣскія тенденціи. Но оно скрывало въ себѣ и опасность, и Церковь, не причисливая его къ лику блаженныхъ, кажется поняла это. Наставная такъ упорно на индивидуальной свободѣ, остроумный докторъ вызвалъ новый принципъ, анти-авторитетную силу, которая, усиливаясь изъ вѣка въ вѣкъ, наконецъ, кончить тѣмъ, что провозгласить уничтоженіе религіозной совѣсти и паденіе церковной традиціи, какъ высшаго авторитета въ дѣлѣ вѣры и науки.

Также и въ вопросѣ объ универсалахъ Дунсъ Скоттъ приближается къ номинализму, умудрившись при этомъ все таки остаться вѣрнымъ реалистической системѣ, составляющей знамя Церкви. Въ сущности, всѣ его симпатіи склоняются къ индивидуумамъ. Индивидуация представляетъ его любимую тему. Въ противоположность своему современнику Генриху Геттасу Гандскому⁵⁾, видѣвшему въ вѣстѣ ст. Вильгельмомъ Шампо въ индивидуализирующемъ началѣ простое отрицаніе и въ противоположность С. Омамъ, видѣвшему причину индивидуализации въ матеріи, онъ объявляетъ, что это начало есть начало положительное и называется его терминомъ — *haecceitas*. По его мнѣнію, индивидуумъ представляетъ дѣйное, состоящее изъ двухъ, одинаково положительныхъ и реальныхъ принциповъ: изъ *quidditas* (общее или типъ, общій всѣмъ индивидуумамъ одного вида) и *haecceitas* — начала индивидуальности или различіи индивидуумовъ. Реальности нѣтъ ни въ *quidditas* отдѣльно отъ *haecceitas*, ни въ *haecceitas* отдѣльно отъ *quidditas*, но въ соединеніи двухъ началъ, идеальнаго и реального, т. е. именно въ индивидуумѣ.

Своимъ ученіемъ объ индивидуальной свободѣ и о *haecceitas* Дунсъ Скоттъ пролагаетъ путь для номинализма своего ученика. Своимъ ученіемъ о сотвореніи — акциденціи онъ способствуетъ разрыву между наукою и вѣрою, т. е. паденію схоластики; ибо если сотвореніе случайно, если міръ представляетъ собою систему случайныхъ вещей, которыя точно такъ же могли бы не существовать, какъ и существовать, если во вселенной нѣтъ ничего необходимаго, стойкаго, неизмѣннаго, то и не можетъ быть рѣчи о наукахъ, а только о вѣрѣ. И Дунсъ Скоттъ не только ускоряетъ разрывъ, но послѣдній, кажется, является уже установившимся фактомъ, когда въ своихъ *Questiones subtilissimae* онъ объявляетъ, что невозможно доказать безсмертіе души и существованіе Бога.

Вторичное появленіе номинализма. Дюрантъ. Оккамъ, Буриданъ. Д. Айли.

Отъ концептуализма или полуноминализма Винченца Бова, Омаи, Аквинскаго, Дунса Скотта недалеко было и до чистаго номинализма. Уже реализмъ Дунса Скотта гораздо болѣе походилъ на учене Росцелина, чѣмъ на учене Шампо. Вильгельмъ Дюрантъ изъ Сент-Пурсена¹⁾ первоначально ученикъ Св. Омаи, впоследствии же подъ влияніемъ учения Скотта подходитъ еще ближе къ номинализму, провозгласивши слѣдующій тезисъ: Существовать, значить быть индивидуально. Наконецъ, францисканецъ Вильгельмъ Оккамъ, предѣстникъ, и соотечественникъ Джона Локка²⁾, открыто объявляетъ войну реализму, какъ нелѣпой системѣ. По мнѣнію реалистовъ, говорить онъ, общее понятіе заключается въ одно и то же время въ нѣсколькихъ вещахъ; но одна и та же вещь не можетъ одновременно существовать въ нѣсколькихъ различныхъ вещахъ; слѣдовательно, общее не есть вещь, реальность (*res*), оно есть простой знакъ для обозначенія нѣсколькихъ подобныхъ предметовъ, слово (*nomēn*), такъ что помимо индивидуума нѣтъ ничего реального³⁾.

Послѣдствіемъ номиналистическаго принципа, на которое уже указано въ § 33, является скептицизмъ. Наука имѣетъ своимъ предметомъ общее, всеобщее, необходимое. Наука о человѣкѣ, напр., не занимается Петромъ изъ за Петра и Павломъ изъ за Павла, но она изучаетъ Петра и Павла для того, чтобы знать, что такое человѣкъ. Въ индивидуумахъ она ищетъ человѣка вообще, человѣка — видъ. Тоже относится и ко всѣмъ наукамъ. Но разъ общее является только словомъ, лишеннымъ объективной реальности и разъ существуетъ реально только индивидуумъ, то и нѣтъ болѣе антропологии, наука не возможна. Мы можемъ знать и констатировать, что такое Петръ и что такое Павелъ, изучить такое то растеніе, такое то животное, но что касается до человѣка вообще, до растенія или животнаго вообще, то изъ нихъ невозможно создать науку, ибо они нигдѣ не существуютъ. Слѣдовательно, по отношенію къ наукамъ номинализмъ скептиченъ, и дѣвизъ его тотъ же, что и у Протагора: индивидуумъ есть мѣра всѣхъ вещей.

¹⁾ Родился въ Овернѣ, умеръ въ 1332. епископъ Московскій. — *Comment. in mathematicis*, Paris, 1508; Lyon, 1568.

²⁾ Умеръ въ 1343 году. — *Quodlibeta septem*, Strasb., 1491. *Summa totius logicae*, Paris, 1488; Oxf., 1675. *Questiones in lib. physic.*, Strasb., 1491. *Questiones in decisiones in quatuor lib. sent.*, Lyon, 1493. *Centilogium theol.*, Lyon, 1496. *Expositio aurea super totam artem veterem*, Bologna, 1496.

³⁾ Occam, in I Sententiarum, dist. 2, q. 8.

⁵⁾ 1217-1293. — *Quodlibeta theologiae*, Paris, 1518. *Summa theol.*, ib., 1520; Foggiae, 1646.

Наука по преимуществу — теология не избегает скептической критики Вильгельма. Соглашаясь с тем, чему уже учил его учитель, онъ объявляет, что невозможно доказать существование и единство Бога ¹⁾. Какъ онтологический аргумент, такъ и космологический кажутся ему одинаково слабыми, а необходимость существования одной первой причины кажется ему чистою гипотезою, которой разумъ всегда можетъ противопоставить не менѣе правдоподобную гипотезу о существовании безконечнаго ряда причинъ и послѣдствій. Въ глазахъ Оккама, слѣдовательно, не существуетъ возможности для рациональной или научной теологін; и вмѣстѣ съ этою наукою Эригена, Августина, Ансельма, Боми сама схоластика сводится, подъ критикою Оккама, къ агрегату бесплодныхъ гипотезъ. Наука существуетъ для Бога, а въра — для человѣка.

Пусть, слѣдовательно, сознать докторъ Церкви всю тпету своихъ спекуляцій и пусть сдѣлаются они истолкователями практической истины, распространителями въры! Пусть Церковь откажется отъ тщетной земной науки. Пусть она отречется отъ всѣхъ мірскихъ элементовъ, которыми она прониклась вслѣдствіе своего прикосновенія съ земными вещами, пусть она реформируется и вернется къ простотѣ, чистотѣ, къ святости апостольской Церкви! Если въ спорѣ между Филиппомъ Красивымъ и папскою властью Оккамъ беретъ сторону короля; если, убѣжавши изъ Франціи, онъ предлагаетъ свои услуги Людвигу Баварскому ²⁾, который также ведетъ борьбу съ папою, то все это съ его стороны не враждебность, ни даже индифферентизмъ по отношенію къ Церкви. Напротивъ, какъ истый приверженецъ С. Франциска, онъ питаетъ глубокую любовь къ своей духовной матери и свято, потому, что ее любить, онъ и желалъ бы ее видѣть великою, чистю, чистою отъ вреднаго вліянія міра. При этомъ онъ не можетъ одобрить вышатаства папства въ мірскія дѣла европейскіхъ Государствъ. Именно преданность къ Церкви и заставляетъ его въ этомъ отношеніи протянуть руку противникамъ папы.

Слѣдовательно, одновременно съ тѣмъ, какъ номинализмъ компрометируетъ союзъ въры съ наукою, онъ также стремится и разрушить ту многовѣковую связь, которая соединяла Церковь съ міромъ. Его историчное появленіе указываетъ не только на упадокъ схоластики, но и хронологически соответствуетъ первымъ симптомамъ паденія папской власти, которой отнынѣ короли сопротивляются съ успѣхомъ. Номинализмъ Оккама, столь убѣдительный съ своей стороны въ томъ, что стремится къ благу Церкви, является въ сущности, какъ и всякая философія, зеркаломъ, гдѣ отражалась

господствующая забота эпохи: необходимостью для мірской власти, для Государствъ, для націй, для языковъ, для интеллектуальнаго развитія, для искусствъ, для наукъ, для философіи свергнуть съ себя иго христіанскаго Рима. Именно съ эпохи вторичнаго появленія номинализма и начинается повсюду развитіе національной жизни и новыхъ языковъ въ противоположность политическому единству, единству религіи и единству языка, поддерживаемымъ въ Европѣ насильственною кесарскихъ традицій. И такъ, номинализмъ подъ видомъ глубокой преданности Церкви и подъ видомъ исключительнаго благочестія, доходящихъ до презрѣнія къ наукѣ, скрывалъ въ себѣ массу тенденцій, враждебныхъ католицизму; и Церковь такъ же приняла его, какъ сто лѣтъ тому назадъ она приняла Аристотеля: она осудила его. На этотъ разъ ересь пустила черевъчуръ глубокіе корни, она слишкомъ соотвѣтствовала политическимъ, интеллектуальнымъ и религіознымъ тенденціямъ эпохи для того, чтобы возможно было ее искоренить.

Ученіе Дюрана и Оккама послужили сигналомъ борьбы между номиналистами и реалистами, борьбу, продолжавшейся вѣсь 14 и 15 вѣка, сдѣлавшей изъ университетовъ настоящіе поля битвы — выраженіе это вовсе не метафора — и утихнувшей въ эпоху Возрожденія и Реформаціи. Реализмъ имѣлъ въ четырнадцатомъ вѣкѣ знаменитыхъ поборниковъ, какъ напр. Валтера Буриена, защищавшаго его по имѣ науку и философію, Оому Брудардина ³⁾ Канторбрийскаго архіепископа, который поддерживалъ реализмъ въ интересахъ въры и обвинялъ Оккама въ пелаганизмѣ, Оому Страсбургскаго ⁴⁾ и Марсиля Ингенскаго ⁵⁾, пераго ректора Гейдельбергскаго университета, стремившихся примирить противоположныя ученія; но даже подъ видомъ концентуализма онъ привлекалъ только спекулятивные умы; номинализмъ, ученіе ясное, отчетливое, положительное, все болѣе и болѣе привлекалъ къ себѣ то, что называется здравымъ смысломъ. Не смотря на упорное сопротивленіе со стороны партіи реалистовъ и со стороны правительства, которое ей удалось привлечь на свою сторону, ученіе Оккама проникло таки въ Сорбонну, гдѣ его талантливо преподавалъ Іоаннъ Буриданъ ⁶⁾ и гдѣ его болѣе или менѣе измѣнялъ въ догматическомъ смыслѣ Петръ Д'Али ⁷⁾ орелъ Франціи.

Концентуалистическій реализмъ представлялъ собою ученіе, болѣе глубокое, чѣмъ номинализмъ. Но номинализмъ прикрывалъ своимъ значеніемъ реформаторскія тенденціи эпохи, а потому и долженъ былъ взять верхъ.

¹⁾ Умеръ въ 1349 году.

²⁾ Умеръ въ 1357 году.

³⁾ Умеръ въ 1396 году.

⁴⁾ Умеръ приблизительно въ 1360. — Мы имѣемъ отъ него: *Summa dialectica*, Paris, 1487. *Comp. log.*, Venise, 1480, и цѣлый рядъ комментариевъ къ Аристотелю, напечатанныхъ 10 въ Парижѣ, то въ Оксфордѣ.

⁵⁾ Умеръ въ 1425 году. — *Questions super quatuor l. sent.*, Strassb., 1490. *Tractatus et sermones*, 1490.

⁶⁾ Occam, in I. I. sententiarum, dist. 3, q. 4. — *Centilogium theologicum*, f. 1.

⁷⁾ Ему приписываютъ слѣдующія слова, сказанныя Людвигу: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.

Упадокъ схоластики. — Свобода мысли — Пробужденіе склонности къ природѣ и къ экспериментальнымъ наукамъ — Рожеръ Бэконъ — Мистицизмъ и теософія.

Напрасно номиналистъ Петръ Д'Айли оспариваетъ выводы Вильгельма Оккама; напрасно надѣется онъ на то, что такимъ путемъ сохранить схоластику въ право на существованіе, отнимаемое у ней скептицизмомъ. Союзъ между составными элементами схоластики былъ безвозвратно скомпрометтированъ. Правда, Оккамъ, Дюрантъ, Буриданъ являются скептиками только по отношенію къ метафизической наукѣ; но, утверждая, что мы не можемъ ничего знать о Богѣ, о провидѣніи, о грѣхопадѣніи, объ искупленіи, о воскресеніи, о судѣ и что мы должны довольствоваться вѣрою во все эти догматы, они тѣмъ самымъ дѣлаютъ эти догматы шаткими, проблематичными и противъ воли способствуютъ нововрѣнію и невѣрію. Въ ихъ умѣ игра отдѣлилась отъ науки; у другихъ мыслителей, менѣе преданныхъ Церкви, свободная мысль будетъ все болѣе и болѣе обходиться безъ вѣры. Такимъ образомъ въ 1347 году Іоаннъ Меркурійскій, изъ ордена Сито, осужденъ за то, что утверждалъ, 1) что все, совершающееся въ мірѣ, зло какъ и благо, возвращается по волѣ божьей, 2) что грѣхъ скорѣе добро, чѣмъ зло, 3) что тотъ, кто поддается непреодолимому искушенію, не грѣшитъ. Такимъ образомъ въ 1348 бакалавръ теологій Николай д'Отрикуръ осмѣливается предпослать Сорбоннѣ слѣдующіе тезисы: 1) Мы легко и быстро дойдемъ до достовѣрной науки, если, игнорируя Стагирита и его комментаторовъ, возмемся за изученіе самой природы. 2) Мы вѣрно разумѣемъ подъ Богомъ реальное существо по преимуществу, но мы не можемъ знать, существовать ли подобное существо, или нѣтъ. 3) Вселенная безконечна и вѣчна, ибо переходъ отъ небытія къ бытію непостижимъ. Эти проявленія свободомыслия были еще рѣдки, но за то производили большой эффектъ.

Важную помощь спекулятивной философіи и ея антисхоластическимъ поощрѣніямъ оказала склонность къ экспериментальнымъ наукамъ, склонность, мало по малу пробудившаяся подъ влияніемъ изученія сочиненій Аристотеля по физикѣ и подъ влияніемъ арабскихъ школъ Испаніи, которыми мы обязаны цифрами, первыми свѣдѣніями по алгебрѣ, по химіи и знакомствомъ съ астрономическими преданіями Востока. Преподаваніе христіанской школы было чисто диалектическое и формальное; оно пручало умъ къ спору, но не наполняло его. Начиная съ тринадцатаго вѣка, францисканскій монахъ Рожеръ Бэконъ¹⁾, профессоръ въ Оксфордѣ, понималъ огромное несовершенство

этого преподаванія и задумалъ реформировать его введеніемъ въ него наукъ. Плодъ двадцатилѣтнихъ изслѣдованій, которымъ онъ посвящаетъ все свое состояніе, его три сочиненія: *Opus majus*²⁾, *Opus minus* и *Opus tertium*³⁾ представляютъ собою самый значительный научный памятникъ средних вѣковъ. Онъ не только наставлялъ на бесплодности схоластическихъ словопереній, на необходимости наблюдать природу и изучать языки, но онъ понимаетъ, и даже лучше своего однофамильца шестнадцатаго вѣка, капитальную важность математической дедукціи, какъ дополненія къ экспериментальному методу. Но кромѣ того, онъ обогащаетъ науку и въ особенности оптику новыми и плодотворными теоріями. Но въ 1267 году; въ эпоху, когда вышелъ въ свѣтъ его *Opus majus*, его планъ научной реформы оказался преждевременнымъ. Подчиненный папской власти, Рожеръ оказался бесильнымъ передъ интригами партіи обскурантовъ и пошатался двѣнадцатью годами заточенія. То сѣмя, которое посѣялъ этотъ самый прозорливый изъ средневѣковыхъ умовъ на высохшей почвѣ схоластики, произросло только черезъ три столѣтія.

Съ гораздо меньшимъ умомъ, но съ особенною любовью, Альбертъ Великій (§ 38) тоже отдастъ изученію природы, изученію, смѣшиваемому его вѣкомъ и имъ самимъ съ магією. Въ это же время странная личность, одновременно теологъ и натуралистъ, инсигнеръ и трубадуръ домъ Раймундъ Луллі⁴⁾ изъ Палмъ, старается популяризировать науку арабовъ при помощи ископаемаго метода, называемаго имъ *ars magna*. Ученіе его, разбросанное въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, привлекло къ нему въ послѣдующихъ вѣкахъ восторженныхъ сторонниковъ, главною заботою которыхъ является открытіе философскаго камня и фабрикація золота. Подъ вліяніемъ этой ребяческой затѣи, умъ снова возвращается къ наблюдению реальности и пріучается видѣть въ природѣ предметъ изученія не менѣе важный, чѣмъ Аристотель, такъ что къ 1400 году врачъ Раймундъ Себондъ⁵⁾, профессоръ въ Тулузѣ, осмѣливается предпочитать книгамъ, написаннымъ человѣческой рукою, книгу природы, понятную для всѣхъ, ибо она—дѣло рукъ божіихъ.

Официальная философія со своимъ бесплоднымъ формализмомъ, со своимъ неананіемъ реальности, со своей безнадежно неподвижностью имѣла

¹⁾ Ed. Jebb, Lond., 1733, in-fol.

²⁾ Dans Roger Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. J. J. Breuer, Lond. 1859. — Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, d'après des textes inédits, Bord., 1861.

³⁾ 1234-1315. — Raymundi Lullii Opera, Strassb., 1508. Opera omnia ed. Salzinger, Maye co, 1721 ss.

⁴⁾ Умеръ въ 1436 году. — Raymundi liber nature sive creaturarum (theologia naturalis), Strassb., 1496; Paris, 1509; ulzbach, 1852. — Kleiber, De Raymundi divita et scriptis, Berlin, 1856.

проникнуть себя мыслью, усталую от ига церковного. Аристотеля, мысль, жаждущую прогресса и свободы; она имела своим противником естественную науку, начавшую свое движение к будущему величию въ зародышевой фазис-матри; наконец, она была противна религиозному чувству и мистическому благочестию по своему бесилию дать для души здоровую пищу, а для христианской жизни — серьезный импульс къ добру. Въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ мистицизмъ былъ союзникомъ схоластической мудрости; въ Свѣтѣ Эригенѣ, въ мудрецахъ Св. Виктора, въ Св. Бонавентурѣ онъ смыгивалъ холодныя области умствования подобно южному вѣтру, подобно благодѣтельной росѣ онъ освѣжалъ сухую діалектику школы, онъ расширялъ узкій кругъ нетерпимой ортодоксіи. Всего этого мистицизмъ достигъ тѣмъ, что заставлялъ людей настаивать на *fides qua creditur* гораздо больше, чѣмъ на *fides quae creditur*, на самой вѣрѣ, какъ субъективному фактѣ и жизни души гораздо больше, чѣмъ на предметѣ вѣрованія. Но по мѣрѣ того, какъ схоластика погружается въ вопросы о формахъ и въ дѣтскіе споры, религиозное чувство, желающее жить въ Богѣ и заключающееся въ категоріяхъ Аристотеля, удаляется отъ нея и борется съ ней.

Нѣкоторые мистики, какъ Готье изъ Св. Виктора, относятся враждебно къ діалектикѣ на томъ основаніи, что они видятъ въ ней гибель для догматовъ Церкви. Другіе, менѣе цепетильные въ этомъ отношеніи, но не менѣе жадные къ обладанію Богомъ, увлекаются въ пылу своихъ религиозныхъ чувствъ до крайнихъ заключеній пантеистической спекуляціи. Въ ихъ глазахъ, діалектика представляется лабиринтомъ, въ которомъ душа удаляется отъ Бога и лишается его вмѣсто того, чтобы приблизиться къ нему. Чувствомъ своимъ они идутъ прямо къ Богу; однажды скачкомъ они бросаются черезъ препятствія дискурсивной мысли къ центру вещей и къ очагу бытія, гдѣ самосознаніе отождествляется съ Богосознаніемъ. Для однихъ достаточно чувства, которое чудесно возноситъ ихъ къ вершинѣ самаго бытія; таковы Эгкартъ ¹⁾, провинціальный доминиканецъ изъ Кельна и совершенный типъ мистическаго лантеиста. Другіе, ставя своей цѣлью отождествленіе съ Богомъ, считают возможнымъ достигъ ея столько путемъ длинныхъ и усидчивыхъ трудовъ; этимъ они присоединяютъ къ любви къ Богу еще желаніе добра и моральную борьбу, какъ неизбежное условіе христианской нравности, къ которой они стремятся. Въ числѣ ихъ можно назвать такихъ какъ Іоаннъ Таулеръ ²⁾, проповѣдникъ доминиканскій въ Кельнѣ и въ Страсбургѣ, какъ Іоаннъ Вессель ³⁾, Огма Кемпійскій ⁴⁾, предполагаемый авторъ Подражанія; всѣ они обязаны этимъ новымъ элементомъ исполнѣ

пелатанскому вліянію номинализма. Вліяніе это еще болѣе выражено у французовъ, канцлера Ивана Герсона ⁵⁾ и Николая Клеманскаго ⁶⁾, ректора парижскаго университета; мистицизмъ ихъ носитъ только характеръ моральнаго аскетизма и отличается существенно отъ германскаго мистицизма. Но подъ всѣми этими различными формами кроется одно и то же антисхоластическое стремленіе, одинъ и тотъ же духъ реформаціи и обновленія.

Возрожденіе наукъ.

Каждому изъ элементовъ прогресса, о которыхъ мы только что говорили, соответствуетъ извѣстная группа историческихъ фактовъ, имѣющихъ огромное значеніе и придающихъ стремленіямъ къ прогрессу определенное направленіе. Свободная мысль съ воодушевленіемъ овладѣваетъ лучшими литературными произведеніями древности, открываемыми ей греческою эмиграціею и встрѣчающими болѣе легкій пріемъ, благодаря книгопечатанію. Научный духъ и натуралистическое стремленіе торжествуютъ по поводу открытія Америки и солнечной системы, которымъ такъ прекрасно помогло изобрѣтеніе буссоли и телескопа, въ совершеннѣйшихъ этихъ новыхъ и обширныхъ горизонтовъ они почерпаютъ возбужденіе и увѣренность, все болѣе и болѣе опасныя для схоластики и для системы авторитета Церкви. Вмѣстѣ съ тѣмъ религиозное чувство снова укрѣпляется въ великомъ реформаторскомъ движеніи 16-аго вѣка, предшественникомъ котораго служило литературное пробужденіе 15-аго вѣка.

Подъ покровительствомъ низантійскаго правительства оставшіеся нетронутыми среди развалинъ древняго міра, греческіе полуостровы сохранили въ устарѣлыхъ и педантическихъ формахъ научныя и философскія традиціи древности; онѣ сохранили охоту къ изученію классиковъ и любовь къ великимъ именамъ Платона и Аристотеля. Тамъ изучали въ оригіналѣ произведенія этихъ мыслителей и дѣлали это въ ту эпоху, когда на Западѣ греческій языкъ былъ не только языкомъ мертвымъ, но совершенно неизвѣстнымъ; тамъ окружали ихъ особаго рода культомъ и ими восхищались тѣмъ болѣе, что чувствовалось безсиліе ихъ превзойти. Пока эти дѣла свѣтила съ ихъ спутниками сіяли на небосклонѣ Византіи и Аѳинъ, до тѣхъ поръ любовь къ научнымъ занятіямъ и къ свободной спекуляціи не могла исчезнуть съ почвы Греціи и держалась на ней наперекоръ теологическому

¹⁾ Умеръ около 1300 года.

²⁾ Умеръ въ 1361 году.

³⁾ Умеръ въ 1489 году.

⁴⁾ Умеръ въ 1471 году.

⁵⁾ Умеръ въ 1420. — См. монографію М. Ch. Schmidt, Strasb., 1839.

⁶⁾ Умеръ въ 1440 году.

педантизму императоровъ. Поэтому, несмотря на все, влияние Востока на Западъ было благотворно и либерально.

Влияніе это въ известной степени началось съ эпохи крестовыхъ походовъ. Но какъ бы въ силу прони судбы, такъ частой въ исторіи, католическая Церковь собралась изъ этихъ экспедицій совершенно не тѣ плоды, какіе она ожидала. Къ Востоку обратились по имя римскаго православія, но вмѣсто него выносились отсюда еретическія идеи, гибельныя для католической системы. Бесполезныя усилія, которыя въ первой половинѣ XV вѣка дѣлала западная Церковь съ дѣлю соединиться съ восточною Церковью, привели къ аналогичнымъ послѣдствіямъ. Вступивъ въ соприкосновеніе съ греческимъ Востокомъ, западная Церковь подверглась влиянію, которое оказалось благотворнымъ для самаго Запада, но зато враждебнымъ іерархическимъ стремленіямъ католицизма. Уже въ предъидущій вѣка калабрийцы Варлаамъ и Л. Пилать, затѣмъ Дантъ, Петрарка и Боккаччо поддерживали въ Италіи любовь къ греческой литературѣ; но прямое и плодотворное влияние Востока на Европу началось только съ 1438, а первыми органами этого дѣла были ученые депутаты, посланные во Флоренцію византійскою Церковью. Выбранные агентами для воссоединенія обѣихъ Церквей, они превратились въ миссіонеровъ классической цивилизаціи, посланныхъ Востокомъ въ дарство папъ.

Послѣ покоренія Византіи и Восточной имперіи Турками Османами (1453) ученые греки начали стекаться еще въ большемъ числѣ и наступила своего рода настоящая восточная эмиграція въ Италію. Благодаря этому событію, Италія съ точки зрѣнія литературной сдѣлалась снова художественною и философскою, какъ это было 2 тысячи лѣтъ тому назадъ; она снова сдѣлалась Великою Греціей. Съ 1440 года ученый грекъ Георгій Гемистъ Плетонъ³⁾, депутатъ на Флорентійскомъ соборѣ, оставшійся въ этомъ городѣ, благодаря щедрости Космы Медичи, основалъ во Флоренціи платоновскую Академію. Преемникомъ его въ дѣлѣ управленія школою и въ пропагандѣ былъ его соотечественникъ Бессаріонъ⁴⁾. Онъ защищалъ Академію противъ своихъ соотечественниковъ Геннадія, Феодора Газскаго и Георгія Трапезундскаго, учениковъ Лицы, и, несмотря на противодействие перипатетиковъ, поддерживаемыхъ правительственными католиками, онъ привлекъ большое число италійцевъ къ культу Платона.

Греческій языкъ оказывалъ на соотечественниковъ Данта непреодолимое обаяніе. Его изучали съ тѣмъ страстнымъ жаромъ, который такъ характеренъ для италійской расы. Философія сдѣлалась главною наукою. Гермолай Варбаро изъ Венеціи, Лаврентій Валла изъ Рима, Ангелъ Политій—все они были воодушевленные ученики византійскихъ выходцевъ. Любовь къ древней лите-

³⁾ Γερὺς ὁν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφερέται, Парис, 1540. — Νόμιον συγγραφεύ (fragm. recueillis par C. Alexandre et trad. par A. Pellissier, Paris, 1858).

⁴⁾ Adversus calumniatores Platonis, Rome, 1469.

ратурѣ и отвращеніе къ схоластическому языку дошло даже до кнзей Церкви. Кардиналъ Николай Кузанскій⁵⁾, въ которомъ есть много сходнаго съ Бруно и съ Декартомъ, осмысливаетъ открыто критиковать заблужденія схоластики и предлагаетъ, вмѣсто господствующей системы, философію Платона, которая въ его мысли комбинируется съ Пинагорейскою теоріей чиселъ. Потокъ классицизма дошелъ до папскаго престола, да и хорошо известно, насколько Левъ X предпочиталъ Цицерона Вульгатѣ. Въ умахъ высокихъ сановниковъ Церкви, равно какъ и въ воззрѣніяхъ свѣтскихъ ученыхъ, поэтовъ, художниковъ религіи Виргилія и Гомера замѣнила собою религію Христа, веселый Олимпъ замѣнилъ собою суровую Голгофу; Іегова, Іисусъ, Марія превратились въ Юпитера, Аполлона и въ Венеру; святые Церкви смѣшались съ богами Греціи и Рима; однимъ словомъ, возвращались къ пантеизму.

Марсилій Фичинъ, ученикъ флорентійской Академіи, продолжаетъ борьбу, начатую Бессаріономъ за Платона. Для него Платонизмъ есть квинтъ-эссенція человѣческой мудрости, ключъ къ христіанству и единственное дѣйствительное средство, чтобы обновить и одухотворить католическую доктрину. Какъ издатель, переводчикъ и комментаторъ большаго числа платоническихъ и александрийскихъ сочиненій, Марсилій Фичинъ представлялъ собою одного изъ отцевъ современной классической философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ философскаго возрожденія. Рядомъ съ нимъ не менѣе ярко сияетъ имя графа Іоанна Пика Мирандолы (1463—1494). Къ изученію языка и литературы греческой онъ присоединяетъ еще изученіе языка еврейскаго, такъ какъ онъ былъ убѣжденъ, что еврейская Кабала⁶⁾ есть источникъ мудрости не менѣе важный, чѣмъ Платонъ и Новый Заветъ. Любовь къ филологіи и всѣ свои кабалистическіе предвзубудки онъ передалъ своему племяннику Іоанну Франциску Пикку Мирандолѣ менѣе способному, чѣмъ онъ, и болѣе узкому въ своемъ благочестіи, а также нѣцку Рейхлину. Этотъ послѣдній, воротившись въ Имперію, создаетъ тамъ классическую и еврейскую филологію, а борьбу противъ Гохстратена и противъ обскурантовъ онъ кладетъ начало умственному освобожденію своего отечества.

⁵⁾ Opera, ed. Ascensius, 3 vol. in-fol., Paris, 1514. Самый известный изъ его произвѣденій, De docta igno antia lib. III, находится въ первомъ томѣ. Второго тома, заключающаго въ себѣ его трактаты объ астрономіи и математикѣ, рисуетъ его какъ извѣстнаго предтечу Коперника и реформы календаря. Его пифагорейское ученіе о Богѣ, какъ абсолютномъ единствѣ предшествуетъ Бруно, а ученіе о совпаденіи противорѣчій предвзаетъ философію тождества Шеллинга и диалектику Гегеля.

⁶⁾ См. отис. Каббалъ или Каббалъ Munck's Systéme de la Kabbale, Paris, 1842, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

Неоплатонизмъ. — Теософія. — Магія.

Изъ смѣшенія новыхъ идей со старыми суевѣріями возникли странная теорія, отчасти скопированная съ доктринъ неоплатонизма и представляющая собою какъ-бы ступени, по которымъ философская и научная мысль поднимается до независимости и автономіи. Всѣ эти теоріи резюмируются въ словѣ Теософія. Вмѣстѣ съ теологіей теософія раздѣляетъ вѣрованіе въ сверхъестественное и вмѣстѣ съ философіей — вѣру въ природу. Такимъ образомъ она является промежуточной стадіей, чѣмъ то въ родѣ перехода между теологіей и чистой философіей. Вы въ ней не видите еще современной экспериментальной науки, ибо она живетъ еще на внутреннемъ откровеніи, которое стоитъ выше чувственного опыта и размышленія. Она не изучаетъ природу ради самой природы, она ее изучаетъ для того, чтобы открыть въ ней слѣды таинственнаго Существа, которое природа въ себѣ скрываетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ. Поэтому, чтобы открыть его, нужно имѣть ключъ. Свѣта, инструмента столь же таинственный, какъ и предметъ теософическаго изученія. Слѣдовательно, теософія находится въ покоемъ съ тайными ученіями. Она схватываетъ все, что представляется ей въ этой формѣ, схватываетъ съ жадностью и обращаетъ въ свою пользу. Этимъ объясняется то воодушевленіе, какое ученія еврейской Кабалы и неоплатонизма возбуждаютъ въ Пикъ Мирандоллѣ, который уподобляетъ ихъ ученію Библии и въ Рейхлингѣ, который приравниваетъ ихъ въ своемъ *De verber mirifico* *) и въ своемъ *De arte cabbalistica* 2).

Теософія не довольствуется изслѣдованіемъ великой тайны; ей не достаточно знать природу; она также желаетъ и сильно желаетъ царить надъ ней, править ею, подчинить ее. И подобно тому, какъ она думаетъ достигнуть познанія вещей посредствомъ тайнаго ученія, она льститъ себя надеждою, что уснѣетъ подчинить себѣ вещи при помощи тайнаго искусства, при помощи формулъ и таинственныхъ дѣйствій. Иначе говоря, она по необходимости переходитъ къ магіи или теургіи 3). Магія основывается на томъ принципѣ, что міръ есть іерархія божественныхъ силъ, что онъ есть система агентовъ, расположенныхъ въ восходящемъ и нисходящемъ порядкѣ, въ которомъ выше-стоящіе повѣлываютъ, а ниже-стоящіе повинуются. Слѣдовательно, для того, чтобы теософъ могъ бы управлять природою и измѣнять

ее по своему желанію, необходимо, чтобы онъ усвоилъ себѣ высшія силы, отъ которыхъ зависитъ подлунная сфера; а такъ какъ, съ точки зрѣнія Аристотеля и Птолемея, эти высшія силы суть небесныя власти и звѣзды дѣятель, поэтому астрономія играетъ важную роль въ теософическихъ злокубачіяхъ.

Это соединеніе платонизма или, вѣрнѣе говоря, пифагорейзма съ теургіей и магіей олицетворяется полнѣе всего въ слѣдующихъ лицахъ: въ ученикѣ Рейхлинга, въ Агриппѣ де Неттестеймѣ 4), авторѣ трактата *De vanitate scientiarum*, направленного противъ схоластическаго догматизма; въ Иереміи Кардани 5), извѣстномъ докторѣ и математикѣ, ученія котораго, представляющія странную смѣсь астрономическаго суевѣрія и либеральныхъ идей, считаются правотѣрными той эпохи за анти-христіанскія; въ ученомъ швейцарскомъ врачѣ Теофрастѣ Гогенгеймѣ, прозванномъ Парацельсомъ 6), раздѣляющемъ вмѣстѣ съ Никомѣ, Рейхлингомъ и Агриппою вѣру во внутренней силѣ, „значительно превосходящій скотскій разумъ“, а также любовь къ Кабалѣ, ученія которой смѣшиваются въ его умѣ съ христіанствомъ. По Парацельсу изъ *Adama cadmona*, который есть никто иной, какъ Христосъ, происходитъ душа міра и все множество духовъ, которыми она управляетъ, т. е. элементъ, русалки, гномы, садамандры; а кто, повинувшись абсолютно божественной волѣ, соединился съ *Adamo* въ *cadmonom* и съ небесными духами, тотъ есть лучший врачъ и обладаетъ всеобщей панaceей, философскимъ камнемъ. Съ большимъ суевѣріемъ и съ нѣкоторымъ шарлатанизмомъ эти предѣлы научной реформы соединяютъ живое чувство реальности и глубокое отвращеніе къ схоластикѣ, гибели которой могущественно способствовали ихъ презрѣніе къ ней.

§ 45.

Аристотель противъ Аристотеля или либеральные Перипатетики. — Стоики — Эпикурейцы. — Скептики.

Пока Платонъ и Бессаріонъ вводили на Западъ ученіе Платона, въ то же самое время Геннадій, Георгій Трапезундскій, Феодоръ Газскій, ярые перипатетики и противники Флорентійской Академіи, посвящали ученую Ита-

*) Родился въ Кельнѣ въ 1487, умеръ въ Греноблѣ въ 1535.

2) Изъ Павія, 1501-1576. — Opera omnia, Lyon, 1663. — Кардани замѣчаетъ, что въ исторіи математическихъ наукъ своимъ правиломъ для разрѣшенія уравненія третьей степени. (*Ars magna sive de regulis algebræ*), опубликована въ 1513, въ томъ же году, когда опубликованъ былъ *Révolutions célestes* Коперника).

3) 1498-1571. — Opera, Bâle, 1589; Strassb., 1616 ss.

*) Bâle, 1494.

2) Haguenau, 1517.

3) Спраш §§ 25 и 26.

длю въ изученіе оригинальныхъ текстовъ Аристотеля. По мѣрѣ того, какъ свыкались съ языкомъ великаго философа, все болѣе убѣждались, что между настоящимъ Аристотелемъ и Аристотелемъ схоластики существуютъ значительныя различія и въ то время, какъ Платонъ, Плотинъ, Прокль пѣли въ пыломъ воображеніе, положительные умы, не менѣе, чѣмъ флорентійскія академіи вѣраблѣны къ традиціонной философій, посылались вмѣсто дурно изученнаго и неповытаго Аристотеля на греческій подлинникъ Аристотеля. Съ этого времени съ Стагиритомъ случилось то же самое, что было въ 1835 съ Гегелемъ. Та система, которая считалась самымъ крѣпкимъ столпомъ Церкви, оказалась въ противорѣчій съ ней по нѣкоторымъ существеннымъ вопросамъ; какъ оппозиція официальному перипатетизму образовалась либеральная перипатетическая школа, въ которой преобладали свѣтскіе элементы. Продолжая соблюдать по отношенію къ Церкви благоразумную осторожность, эти перипатетики лѣвой стороны, Петръ Помпонатъ, начальникъ школы въ Падуѣ ¹⁾, Скалигеръ, Кременнинъ, Цезалининъ стараются развить ея систему авторитета и для этого разоблачаютъ одну за другой ереси философа, которую она покровительствовала съ слѣпою вѣрностію. Изобличить въ ереси того философа, котораго Церковь признавала непогрѣшимымъ, это уличить саму Церковь въ погрѣшности, это нападать на ея верховный авторитетъ въ области мысли, это значило откланяться освобожденіемъ умовъ на освобожденіе совѣсти, которое совершалось по ту сторону горъ.

Корифей новой школы, Петръ Помпонатъ въ своемъ трактатѣ О безсмертіи души ²⁾ дерзаетъ поднимать вопросъ съ цѣлью узнать, можно ли считать безсмертіе короляриемъ началъ Аристотеля и вмѣстѣ съ Александромъ Афродизійскимъ разрѣшаетъ его въ отрицательномъ смыслѣ. Это значило съ одной стороны, не признавать авторитета Св. Ѳомы, обвинявшаго философій Стагирита благоприятно этому основному догмату религіи; а съ другой стороны, это значило оспаривать само ученіе, ибо, какъ на взглядъ Помпоната, такъ и съ точки зрѣнія Церкви, философій Аристотеля не считалась одною изъ многихъ, равныхъ ей системъ, но считалась философій по преимуществу. Помпонатъ, которому пришлось примириться съ Ливіемъ Храніи, чтобы избѣжать гнѣва Церкви, объявляетъ, что касается его, что онъ вѣритъ въ безсмертіе потому, что вѣритъ въ авторитетъ Церкви въ вопросахъ религіи; но изъ той манеры, какъ онъ опровергаетъ возраженія, высказываемыя противоположному ученію, очевидно, что онъ въ безсмертіе не вѣритъ.

¹⁾ Умеръ въ 1525 году. — Относительно оппозиціи между аверройдами и александрийцами см. *Marsile Ficin, Préface à la traduction de Plotin*. — Одинъ изъ Аверроэсовъ по главамъ толковалъ Аристотеля въ смыслѣ натуралистическомъ, другіе, съ Александромъ Афродизійскимъ — въ смыслѣ деистическомъ. И тѣ и другіе отрицаютъ индивидуальное безсмертіе и дулю.

²⁾ *Tractatus de immortalitate animæ*, 1534. Многоточное изданіе.

Что бы ни говорили, пишетъ онъ, нельзя допустить, чтобы всѣ люди были предназначены къ интеллектуальному совершенству, а что касается до нравственнаго совершенства, то оно заключается не въ неосуществимомъ на землѣ идеалѣ, но въ добросовѣстномъ исполненіи обязанностей, которыя возлагаются на каждаго его специальными дѣломъ. Добросовѣстный и небогатый чиновникъ достигъ въ своей сферѣ дѣятельности того совершенства, на какое онъ способенъ и для котораго онъ предназначенъ; трудолюбивый фермеръ, купецъ, честный и дѣятельный ремесленникъ — всѣ они, каждый въ своей частной области, осуществляютъ относительное совершенство, начало котораго дала имъ природа. Абсолютное совершенство возможно только для Существа абсолютнаго.

Что касается до положенія, доказывающаго безсмертіе души необходимою безконечной награды за добродѣтель и безконечнымъ покаяніемъ за зло, то оно основано на ложномъ или по крайней мѣрѣ на несовершенномъ и тривиальномъ понятіи добродѣтели и порока, награды и наказанія. Добродѣтель, совершаемая только въ виду награды, иной, чѣмъ сама она, не есть добродѣтель; что это такъ, въ этомъ можно несомнѣнно убѣдиться изъ слѣдующаго: поступокъ, сдѣланный совершенно безкорыстно и безъ надежды извлечь изъ него какую бы то ни было матеріальную выгоду, считается всѣми нами гораздо болѣе достойнымъ, чѣмъ поступокъ, который сдѣланъ въ виду какой бы то ни было выгоды. Нужно различать между существовующею наградою и случайнымъ вознагражденіемъ добродѣтели. Существенная награда, присущая добродѣтели и потому всегда сопровождающая ее, это сама добродѣтель и та радость, которая съ нею неразлучна; то же самое можно сказать и относительно порока, который всегда самъ себя наказываетъ, хотя бы даже за нимъ и не слѣдовало вѣнчанія и случайнаго наказания. Что люди дѣлаютъ добро въ виду вознагражденія въ загробной жизни и что они воздерживаются отъ преступленія изъ страха передъ Адамъ — это несомнѣнно, но это доказываетъ, что ихъ нравственныя идеи пребываютъ еще въ дѣтствѣ и что, подобно дѣтямъ, имъ нужны погрѣшности и матеріальныя пугала тамъ, гдѣ философъ, съ умомъ соизрѣвшимъ въ силу возраста и размышленія, дѣйствуетъ единственно по принципамъ.

Но, если душа не безсмертна, въ такомъ случаѣ всѣ религіи дѣлаютъ ошибку и все человѣчество обманывается! И это дѣйствительно такъ есть! Развѣ Платонъ не говоритъ, что въ нѣкоторыхъ вѣпахъ всѣ люди являются рабами, данниками одного и того же предрасудка! И развѣ этимъ самымъ онъ не умаляетъ цѣнность доказательства, основаннаго на *consensus gentium*? Наконецъ, что касается до появленія мертвыхъ, до воскресеній и до привидѣній, то эти доказательства существованія загробной жизни свидѣлствуютъ только о чудесной силѣ воображенія, подкрѣпленнаго легковѣріемъ. Если, какъ положительно учить Аристотель, душа есть функция тѣла, то очевидно, что не можетъ быть души безъ тѣла. Въ такомъ

случай, какой смысл будет иметь колдовство, вызывание духов? Что станется съ чудомъ, съ сверхъестественнымъ?

Въ своемъ трактатѣ Объ очарованіяхъ³⁾ Помпонатъ открыто высказывается противъ чудесъ, какъ нарушенія естественнаго порядка вещей; если же для того, чтобы ввести въ обманъ Инквизицію, онъ соглашается съ чудесами Иисуса Христа и Моисея, то онъ ихъ объясняетъ естественнымъ образомъ, иначе говоря, онъ косвенно ихъ отрицаетъ. И отрицаетъ онъ ихъ, опираясь на авторитетъ Аристотеля, т. е. того, котораго Церковь считала самою крѣпкою поддержкою сверхъестественнаго элемента въ христианствѣ.

Наконецъ, въ своемъ трактатѣ De fato⁴⁾ онъ распространяется съ очевиднымъ удовольствіемъ о противорѣчіяхъ, которыя заключаются въ ученіи о божественномъ предвѣдѣніи и провидѣніи, о предопредѣленіи и о нравственной свободѣ. Если Богъ распределяетъ все напередъ и все предвидитъ, значитъ, мы не свободны; если человѣкъ свободенъ, это значитъ, что Богъ не предвидитъ его дѣйствій и, по отношенію къ знанію, находится въ зависимости отъ твари. Насколько великъ еще авторитетъ философа Церкви, видно изъ того, съ какою крайней осторожностью критикуетъ Аристотеля Помпонатъ. Самъ Аристотель, говоритъ онъ, противорѣчитъ себѣ въ этомъ важномъ вопросѣ, разрѣшеніе котораго, повидимому, превышаетъ способности человѣческаго разума. Что бы тамъ ни было, но самая логическая теорія—это детерминизмъ; туда то и направляются симпатіи Помпоната. Слѣдовательно, зло идетъ отъ Бога! возражаетъ ему схоластическій номинализмъ. Да, онъ (Помпонатъ) обязанъ съ этимъ согласиться, но утѣшаетъ онъ себя слѣдующимъ размышленіемъ: если бы не было въ мірѣ столько зла, то не было бы также и столько добра.

Порта⁵⁾, Скалигер⁶⁾, Кремонини⁷⁾, Забарелла⁸⁾ продолжаютъ въ теченіе XVI столѣтія разрабатывать либеральный перипатетизмъ Помпоната, отъ котораго они усваиваютъ идеи о душѣ въсѣхъ съ благоразумною осторожностью, вытекающею изъ слѣдующаго девиза Кремонини: *Intus ut libet, foris ut moris est*. Между тѣмъ Церковь слѣдила за ними съ вѣрными безпокойствомъ и подозрѣвала ихъ въ атеизмъ. Одинъ изъ отпрысковъ этой школы, Луцильо Ваннини, человѣкъ неспокойнаго ума и крайняго тщеславія былъ приговоренъ къ сожженію инквизиціей тулузской, несмотря на свое признаніе, но скорѣе вслѣдствіе своего запыленія, чѣмъ онъ

выскажетъ свое мнѣніе о безсмертіи души только тогда когда будетъ старъ и богатъ⁹⁾. Эти перипатетики дѣвой стороны уже больше не кланяются словомъ своего учителя, какъ это дѣлаютъ правоверные перипатетики. Въ Аристотель они уважаютъ самое полное олицетвореніе философскаго духа; но ихъ перипатетизмъ не представляетъ собою уже больше арабскаго повиновенія буквѣ его сочиненій, отъ которыхъ они во многихъ отношеніяхъ удаляются.

Нѣкоторые изъ нихъ, пораженные сходствомъ подлинныхъ ученій Аристотеля съ учениями платоническими и неоплатоническими, приближаются къ флорентійской Академіи, не переставая выставлать знамя Ялцея; съ другой стороны и платоники, которые, благодаря серьезному изученію, посвященны были въ тайны Аристотелевой метафизики, соглашаются на компромиссъ между платонизмомъ и перипатетизмомъ. Со стороны платониковъ такимъ лицомъ былъ Іоаннъ Никъ Мираandola, сочиненіе котораго о согласіи Платона съ Аристотелемъ осталось неоконченнымъ; со стороны же неоперипатетиковъ мы встрѣчаемъ въ этой роли Андрея Цезальпина¹⁰⁾, ученато-естествовѣда, который гораздо раньше Гарвей предполагалъ фактъ кровообращенія и создалъ искусственную систему ботаники. Вселенная, по Цезальпину, есть живая единица, совершенный организмъ. Первый двигатель — это сама субстанція міра, субстанція, отдѣльныя части которой представляютъ столько вѣтви-мѣнѣній и направленій. Двигатель этотъ есть въ одно и то же время и абсолютная мысль, и абсолютное бытіе. Несмотря на то, что душа человѣческая есть модусъ божественной субстанціи, она вѣстакъ бессмертна, потому что ея сущность, т. е. мысль, не зависитъ отъ жизни тѣла.

Другіе наконецъ, какъ Бернардино Телезій¹¹⁾ изъ Козенцы (1508—1588), основатель *Academia Telesiana* или *Cosentina* въ Неаполѣ и Франческо Патрици¹²⁾ (1527—1597), воспитанные въ одно и то же время въ гуманизмъ и въ тайной наукѣ Парацельза и Кардана, приближаются по своимъ космологическимъ концепціямъ къ натуралистическимъ системамъ іонійской школы. Съ Телезій связаны знаменитыя имена Джіордано Бруно (§ 49) и Франциска Бэкона (§ 51), которые оба знали его и подверглись его вліянію.

Пока спекулятивный гений южной Италіи воскрешалъ настоящаго Аристотеля, Платона, Парменида, Эмпедокла, въ это же время, по ср. сторону горъ, французскій и фламандскій умы, болѣе реальный, болѣе спекулятивный

³⁾ *De naturalium effectuum admirandorum causis de incantationibus liber*, Bale, 1556.

⁴⁾ *De fato, libero arbitrio, prædestinatione, providentia Dei libri V*, Bale, 1525.

⁵⁾ Умеръ въ 1555. — *De rerum naturalibus principiis*, Flor., 1551.

⁶⁾ 1484-1558. — *Exerc. adv. Cardanum*.

⁷⁾ 1552-1631.

⁸⁾ 1463-1488. Профес. въ Падуѣ. — *Opera*, Leyde, 1687.

⁹⁾ *Dialogues sur la nature* (trad. Cousin).

¹⁰⁾ 1509-1603. Врачъ папы Клементя VIII. — *Questiones peripateticæ*, Ven., 1571. — *Dæmonum investigatio peripat.*, Ven., 1593.

¹¹⁾ *De natura juxta propria principia libri IX*, Naples, 1566.

¹²⁾ *Discussions peripateticæ*, Ven., 1571 ss.; Bale, 1581. — *Nova de universis philosophiæ*, Fegate, 1491.

въ нравственной философіи, чѣмъ къ метафизической спекуляціи, однимъ словомъ съ болѣе римскимъ характеромъ, воскрешалъ пирронизмъ въ опътахъ¹³⁾ любезнаго и остроумнаго Монтеня¹⁴⁾ (1533—1592) и въ сочиненіяхъ Петра Шаррона¹⁵⁾ (1541—1603), Санчена¹⁶⁾ (умеръ въ Тулузѣ въ 1632 г.), Ламотта-Делайера¹⁷⁾ (1586—1672); стоицизмъ воскрешалъ въ Юстѣ Липсіѣ¹⁸⁾ (1547—1606), эпикуреизмъ—въ ученомъ физикѣ Гассенди, противникѣ Картезіанскаго интеллектуализма¹⁹⁾ (1592—1655). Хотя эти свободные мыслители, за исключеніемъ Гассенди, ученія котораго принимается въ послѣдствіи XVIII столѣтіемъ, прямо не способствуютъ возобновленію философіи, но по крайней мѣрѣ они трудятся надъ этимъ дѣломъ косвенно тѣмъ, что дискредитируютъ все-таки еще очень могущественную метафизику школы. Достигаютъ они этого разоблаченіемъ пустоты ея формулъ и безплодности ея диспутовъ. Гуманисты и натуралисты, догматики и скептики, италянцы и французы — всѣ соединены одной общей мыслью освобожденія, реформы, прогресса. Природа — вотъ ихъ общій лозунгъ, подобно тому какъ въ концѣ теологическаго вѣка греческіе мыслители были всѣ физики.

§ 46.

Религіозная реформа.

Человѣчеству въ его движеніи свѣтятъ идеи, побуждаютъ же его къ движенію великія страсти. Гуманизмъ постепенно разрушалъ систему, трудолюбиво построенную учителями Церкви, вслѣдствіе іа чрезырнатоа благоразумія, вслѣдствіе іа индифферентизма, но онъ избѣгалъ борьбы съ самою Церковью и оказывалъ ей почитательную покорность. Помпонатъ, Скалигеръ, Эразмъ, Монтень были люди болѣе либеральные, чѣмъ представители реформы; но даже ихъ либерализмъ, дѣлая ихъ индифферентными къ вопросамъ религіи, парализовалъ ихъ въ великомъ дѣлѣ освобожденія совѣсти Церкви, былъ такъ вѣротерпима относительно языческой древности и такъ увлекался

классическими науками! Сами папы были такіе образованные, такіе либеральные, такіе свѣтскіе! Духовное всемогущество Рима представляло одно изъ такихъ же главныхъ препятствій, которое стояло еще противъ философской реформы; а чтобы пошатнуть колоссъ, нуженъ былъ рычагъ болѣе сильный, чѣмъ любовь къ наукамъ, необходимы были бы болѣе могучіе двигатели, чѣмъ склонность къ свободной мысли. Этимъ рычагомъ оказалась вѣра Лютера и реформаторовъ. Во имя внутренней мони, которая ихъ порабощаетъ, увлекаетъ, они нападаютъ не только на философскую систему, покровительствуемую Церковью, но даже и на саму Церковь и на принципъ ея верховнаго авторитета.

Какъ мы видѣли, Церковь въ средніе вѣка представляетъ собою въ одно и то же время и Церковь, и Школу, хранительницу средствъ къ спасенію и руководительницу въ свѣтскомъ образованіи. Пока народы были варварами, до тѣхъ поръ всемогущество ея въ этихъ двухъ направленіяхъ было плодотворно, законно, необходимо. Но самая лучшая опека, продолженная за ту эпоху, когда воспитанникъ становится совершеннолѣтнимъ, дѣлается промѣшью, когда воспитанникъ становится совершеннолѣтнимъ, дѣлается промѣшью, ивъ подъ котораго онъ имѣетъ право освободиться. Возрожденіе отняло на дѣлѣ отъ Церкви ея характеръ единственной и привилегированной школы, но оно преклонилось передъ Церковью, какъ передъ религіознымъ авторитетомъ. Реформа дополняетъ дѣло Возрожденія, освобождая совѣсть. Торговля индульгенціями — вотъ поводъ, который послужилъ къ ней толчкомъ. Эта постыдная торговля была узаконена католической системой. Такъ какъ Церковь изображаетъ Бога на землѣ, поэтому все, что приказываетъ Церковь, это охочетъ самъ Богъ. Если, слѣдовательно, Церковь требуетъ денегъ отъ вѣрующаго и съ этого контрибуціей связываетъ общаіе простить грѣхъ, то вѣрующему остается только преклониться передъ ея авторитетомъ и покориться. Быть можетъ фактъ этотъ оскорбляетъ нѣскольکو совѣсть. Но, что значить совѣсть отдѣльнаго индивидуума сравннтельно съ откровеніемъ, которое Церковь получаетъ отъ Бога. Развѣ пути Божіи суть наши пути, и развѣ безуміе божественное не умнѣе самой мудрости человѣческой? Развѣ безумная истина не была съ самаго начала соблазномъ для дѣтей вѣка?.... Но совѣсть Лютера обличаетъ эти софизмы католической теологіи. Протестуя противъ соблазна индульгенцій, совѣсть его возстаетъ противъ догмата, который его санкціонируетъ, противъ духовной власти, которая его узаконяетъ. Авторитету Церкви, мало просвѣщенному въ этомъ отношеніи, онъ противопоставляетъ могущественный авторитетъ Св. Писанія, католическому принципу возмездія за поступки — онъ противопоставляетъ оправданіе по вѣрѣ.

Принципъ, который провозглашалъ Лютеръ и который скоро станутъ провозглашать Цвингли, Кальвинъ, Фарелъ, быстро проникаетъ, подобно всемогущественному реактиву, во всѣ сферы человѣческой жизни. Съ того времени, какъ увѣровавъ, что спасаетъ одна только вѣра, но не дѣла, съ этой минуты и всѣ воздержанія, налагаемыя Церковью, потеряли свое значеніе.

¹³⁾ Ed. pr., Bordeaux, 1580. — Étude sur Montaigne par Prévost-Paradol, dans l'éd. V. Lecle. c (Paris, 1865).

¹⁴⁾ De la sagesse, Bord., 1601.

¹⁵⁾ Tractatus de prima universali scientia, quod nihil scitur, Lyon, 1581. — Tractatus philosophici, Rotterd., 1649.

¹⁶⁾ Dialogues faits à l'imitation des anciens, Mons, 1673; Œuvres, Paris, 1653.

¹⁷⁾ Manuductio ad stoicam philosophiam, etc.

¹⁸⁾ De vita, moribus et doctrina Epic., Leyde, 1647 — Animadversiones in Diog. L. de vita et phil. Epic., ibd., 1649. — Syntagma philos. Epic., La Haye, 1655. — P. G. Opera, Lyon, 1658; Florence, 1727.

Если благодать есть все, говорили при этом, если заслуга ничто, въ такомъ случаѣ Богъ не вынужденъ бы намъ въ заслугу то, что мы отказываемся отъ радостей и обязанностей жизни, отъ брака, отъ семьи и отъ общества. Уже Лютеръ, далеко не любя философію, но обладая живымъ чувствомъ природы, во многихъ отношеніяхъ дѣйствуетъ въ смыслѣ гуманистическомъ и современномъ; при этомъ онъ уничтожаетъ, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, дуализмъ между духовнымъ и мірскимъ, между духовенствомъ и свѣтскими людьми, между небомъ и землею. Меланхтонъ, будучи въ одно и то же время и ученикомъ эпохи Возрожденія и человѣкомъ Реформаціи, отлично понимаетъ ту солидарность, какая существуетъ между пробужденіемъ научнымъ и религіознымъ. Наконецъ, оба течения сливаются въ Ульрихѣ Цвингли¹⁾, который былъ вмѣстѣ и убѣжденный христіанинъ и глубокой мыслитель; теологія его представляетъ энергическій протестъ противъ дуализма атенстической природы и противосироднаго Бога.

§ 47.

Схоластика и теософія въ протестантскихъ странахъ — Іаковъ Бѣмъ.

Прогрессивное стремленіе Цвингли все-таки не могло увлечь его въ XVI и XVII столѣтія на путь доктринарнаго фанатизма теологовъ Сѣвера. У протестантовъ авторитетъ Церкви и папы сдѣлался авторитетомъ символовъ Реформаціи. Нельзя же было въ одинъ день перейти отъ самаго абсолютнаго авторитетнаго режима къ абсолютной свободѣ. Религіозная совесть, сильно потрясенная внесенною революціей, нуждалась въ путеводителѣ, способномъ замѣнить того, котораго она лишилась. Съ своей стороны и теологія, въ борьбѣ съ католицизмомъ, не могла обойтись безъ вышшняго и видимаго авторитета, который указывалъ бы на нормы какъ въ наукѣ, такъ и въ вопросахъ религіи. Такимъ образомъ Реформація не сопровождалась непосредственнымъ измѣненіемъ философіи и, несмотря на усилія Николая Таурелліа²⁾ изъ Монбельяра (умеръ въ 1606) и паризагова Петра Рамуса³⁾ (умеръ въ 1672), противника Аристотеля, въ университе-

тахъ продолжали преподавать перипатетическое ученіе, приспособленное насколько возможно къ требованіямъ протестантской догмы.

Анти-схоластическая оппозиція Рейхлина, Агриппы, Парацельса, продолжается кромѣ того въ саксонскомъ пасторѣ Валентинѣ Вейгелѣ⁴⁾ (1533—1593), въ обоихъ Ванъ Гельмонтахъ⁵⁾ (умеръ въ 1644 и 1699), въ англличанинѣ Робертѣ Флюдѣ⁶⁾ (умеръ въ 1637), который, какъ истый протестантъ, ставитъ книгу Бытія въ основу своей космологіи, въ ученіи Комментіуса⁷⁾ (умеръ въ 1671), который въ своемъ ученіи о троицѣ матеріи, свѣта и духа напоминаетъ перипатетическую начала матеріи, движенія и актанъ; наконецъ, въ Іаковѣ Бѣмѣ, саможикѣ — теософѣ изъ Гёрлицца.

Рожденный отъ бѣдныхъ родителей и съ раннихъ лѣтъ обреченный на занятіе саножическимъ ремесломъ, Бѣмъ лишенъ всякаго образованія. Ему знакомы только Библія и сочиненія Вейгеля; но этого достаточно, чтобы развить могучіе ростки, которые проявляются въ этомъ силѣ народа. Онъ угадываетъ, что въ видимыхъ вещахъ сокрыта великая тайна и онъ горитъ желаніемъ ее проникнуть. Какъ ревностный христіанинъ онъ углубляется въ изученіе св. Писанія, умолая при этомъ Бога, чтобы тотъ просвѣтилъ его своимъ Духомъ и открылъ ему то, чего не можетъ открыть собственными силами ни одинъ смертный; и молитва его услышана. Въ трехъ, слѣдующихъ другъ за другомъ откровеніяхъ Богъ показываетъ ему внутренній центръ таинственной природы и позволяетъ ему проникнуть быстрымъ взоромъ въ сердце творенія. Уступивъ настоятельному соизвѣщенію друзей, онъ рѣшается описать все, что видѣлъ въ сочиненіи, подъ заглавіемъ *Заря:заваніе*, которое друзья дали ему названіе *тевтоискаго философа*. Книга эта, подобно многимъ другимъ⁸⁾, слѣдующимъ послѣ нея, написана на нѣмецкомъ, единственномъ языкѣ, знакомомъ Бѣму и по одному этому она сама по себѣ принадлежитъ къ новому времени. Кромѣ того въ этой книгѣ находятся ереси, которыхъ авторъ вовсе не подозреваетъ, но которыя навѣдываютъ на него со стороны Гёрлицкаго пастора жесткою упрямцею.

¹⁾ Œuvres, éd. Schuler et Schulthess.

²⁾ Philosophia triumphus, Bale, 1573. — Alpes caesæ (contre Césalpin), Francf., 1597. — Synopsis Arist. Metaph., Hanov., 1596. — De mundo, Amb. 1603. — Uranologia, ibid., 1603. — De rerum eternitate, Marb., 1601. — Schmidt de Schwabenberg, Nicolas Taurellus, le premier philosophe allemand, 2 édit., Erl., 1864 (no nѣмецки).

³⁾ Scholiarum phys. libri VIII, Paris, 1565. — Schol. metaph. libri, XIV, Paris, 1566. — См. монографію Ch. Waddington'a (Paris, 1848) и Ch. Demaze'a (Paris, 1864).

⁴⁾ I Gvdi creatio, nosce te ipsum, ibid., 1618, etc.
⁵⁾ J. Bapt. Helmont. Opera, Amst., 1648. — Fr. Merc. Helmont, Seder, quædam qrdosæculorum hæc est historica enarratio doctrinæ philosophicæ, petum in quo sunt omnia, 1693.
⁶⁾ Historia macroet microcosmi metaphysica, physica et theologia, Oppenb., 1617. — Phil. mosalca, 1638.

⁷⁾ Synopsis physicae ad lumen divinum reformatæ, Leipz., 1633.
⁸⁾ Description des trois principes de l'essence divine de la triple vie de l'homme. De l'incarnation, des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ. — Du mystère divin et terrestre de la régénération — De la pénitence. — Du jugement de l'âme (avec un abrégé de la doctrine). Éditions d'Amsterdam (1675, 1682, 1730) et de Leipzig (1831 suiv., 7 volumes).

ex cathedra, а также строгий надзор в течение остальной его жизни (умеръ въ 1624).

Дѣйствительно, начиная съ предисловія, самое искреннее православіе встрѣчается съ самыми передовыми идеями древней и новѣйшей спекуляціи. Если вы хотите быть философомъ и проникать въ глубь природы Бога и природы вещей, то прежде всего испросите у Бога Духа Святаго, который находится какъ въ Богѣ, такъ и въ природѣ. Съ помощью Духа Св. вы можете проникнуть до самаго тѣла Бога, которое есть природа и до сущности Св. Троицы, ибо божественный Духъ, находится во всей природѣ, какъ духъ человѣческій, въ тѣлѣ человѣческомъ. Пресвѣщенный этимъ духомъ, что же открываетъ Бѣмъ въ глубочайшей сущности вещей? Онъ находитъ постоянную двойственность, которую онъ называетъ нѣжностью и насиліемъ, сладостью и горечью, добромъ и зломъ. Все живущее заключаетъ въ себѣ эту борьбу. То, что безразлично, что не сладко и не горько, не тепло и не холодно, не хорошо и не дурно — все это мертво. Эту двойственность, эту борьбу двухъ противоположныхъ началъ, отождествляющихъ въ смерти, Бѣмъ видитъ во всѣхъ безъ исключенія существахъ; въ тваряхъ земныхъ, въ ангелахъ и въ Богѣ, какъ въ сущности всѣхъ вещей. Богъ безъ Сына, реальное или матеріальное, начало силъ безъ пластическаго начала или Идеи — это воля, которая ничего не хочетъ, ибо она есть все и имѣетъ все, воля безъ мотива, любовь безъ объекта, мочь безъ силы, тѣнь безъ тѣла, ее отбрасывающаго, нѣмая сущность безъ ума и безъ жизни, центръ безъ окружности, свѣтъ безъ сіянія, солнце безъ лучей, ночь безъ звѣздъ, хаосъ, гдѣ нѣтъ ни одного блеска молніи, гдѣ нѣтъ никакого цвѣта, гдѣ не возникаетъ ни одной формы: это пропасть безъ дна, вѣчная смерть, ничто. Богъ Отецъ и Сынъ, это Богъ живой, абсолютный ни конкретный духъ, полное существо. Сынъ — это безконечное, сконцентрированное въ себѣ самѣмъ, это сердце Отца, свѣтильникъ, освѣщающій бездны божественнаго существа, подобный солнцу, распространяющій свѣтъ въ безднѣхъ пространства, это вѣчный кругъ, который Богъ описываетъ вокругъ самаго себя, это тѣло Божіе, которому свѣтила служатъ органами, а ихъ орбиты вѣчно бьющимися артеріями; наконецъ Сынъ это все совокупность формъ, наполняющихъ небо и землю, это таинственная природа, которая живетъ, чувствуетъ, страдаетъ, которая умираетъ и воскресаетъ въ насъ. Но двойственность, составляющая Бога и всѣ остальные существа, не есть первоначальное существо; она происходитъ изъ Единства; Сынъ происходитъ отъ Отца и есть вторичное. Сперва мракъ, потомъ свѣтъ. Тьма предшествуетъ свѣту.

Въ этихъ метафорахъ не трудно найти основныя идеи конкретнаго спиритуализма, къ которымъ стремится современная спекуляція; форма же, въ которую они облекаются у Бѣма, чисто теологическая. Этотъ предельно вѣщный философъ есть основатель пророкъ, который, понимая, самъ себя не понимаетъ, настолько онъ пропитанъ традиціоннымъ представленіемъ

о вѣщахъ. Въ протестантскомъ мірѣ мысль перемѣнила своего владыку, но все — такъ она осталась служительницею, ancilla theologiae. Понимая своимъ освобожденіемъ она обязана открытіямъ Колумба, Магеллана, Коперника, Кеплера, Галилея, которые опровергаютъ признаваемые до того времени идеи о землѣ, о небѣ, о солнцѣ и тѣмъ же самымъ ударомъ разрушаютъ предрасудокъ, дѣлавшій изъ Св. Писанія то, что оно не есть и тѣмъ оно не хочетъ быть, т. е. безошибочное руководство физическихъ наукъ.

§ 48.

Научное движеніе¹⁾.

Начиная съ середины XV столѣтія, Западная Европа переживала рядъ нечаянностей. Руководима учеными греками, остающимися жить въ Италіи, она вполнѣ входила въ обывательную землю, часть которой ей показали испанскіе Арабы, т. е. древній міръ, его литературу, искусства и его философію. Историческій горизонтъ нашихъ отцевъ, предѣломъ котораго служилъ сначала католическій періодъ, начинается съ этого времени расширяться и безгранично отодвигается отъ начала христіанства. Эта католическая церковь, внѣ которой еще недавно видѣли только мракъ и варварство, являлась теперь просто, какъ бы дочерью и наследницею цивилизаціи, болѣе древней (чѣмъ она), болѣе богатой, болѣе разнообразной и болѣе соотвѣтствующей гению западныхъ народовъ. Романская и Германская Европа почувствовала въ себѣ естественное и внутреннее сродство съ этими Греками и Римлянами, которые находились внѣ Церкви и превосходили христіанъ XV столѣтія во всѣхъ областяхъ человѣческой дѣятельности. Католическій предрасудокъ, по которому внѣ Церкви нѣтъ ни спасенія, ни дѣйствительной цивилизаціи, ни религіи ни нравственности, мало по малу исчезалъ. Уже перестаютъ быть исключительно католикомъ, но стараются быть челоѣкомъ, гуманистомъ, филантропомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Мы видимъ передъ собою уже не только отдѣльные отрывки изъ прошлаго, но вся исторія вѣковой Европы съ ея тысячами политическихъ, научныхъ, филологическихъ; археологическихъ и географическихъ проблемъ развертывается передъ удивленными взорами нашихъ предковъ. Историческія науки, несовершеннo разработанныя въ древнемъ мірѣ и почти неизвѣстныя среднимъ вѣкамъ, становятся опять важною отраслью изученія въ ожиданіи, пока займутъ его центральное

¹⁾ Montucla, Histoire des sciences mathématiques. — Humboldt Cosmos, t. I et II. — См. особенно, отающее Введеніе къ исторіи новѣйшей философіи Куно Фишера.

Но успѣлъ еще человекъ сдѣлать открытіе человечества, какъ онъ открываетъ уже действительную форму того жилища, въ которомъ онъ живетъ и которое было ему до этого времени известно только по одному изъ своихъ фасадовъ. Orbis terrarum Римляны, за исключеніемъ ибско-африканскихъ вѣстоуговъ по направлению къ Юго-Западу и къ Сѣверу—Востоку, ограничивавшей бассейномъ Средиземнаго моря. Къ этому же orbis terrarum, увеличеннаго Сѣверною Европою, свободенъ и католическій міръ. Но вотъ Колумбо открываетъ новый свѣтъ; вотъ Васко де Гама обходитъ Мысъ Доброй Надежды и открываетъ морской путь въ Индію; вотъ, въ особенности, Магеллану удается сдѣлать кругосвѣтное путешествіе. Такимъ то образомъ, на основаніи очевидныхъ фактовъ, укрѣпляется гипотеза хорошо знакомая уже древнимъ: земля наша есть шаръ; и при томъ она есть шаръ, изолированный со всѣхъ сторонъ и свободный носіящимъ въ пространствѣ. Не трудно было прибавить къ этому, что и звѣзды также носятъ каждая отдѣльно и что сферы Аристотеля — это только мѣлочи.

Итакъ, земля признана за шаръ; но все-таки по общему мнѣнію шаръ, этотъ представляетъ собою неподвижный центръ, къ которому тяготеютъ небесныя свѣтила. Поставивъ солнце въ центрѣ планетныхъ орбитъ, Тихо де Браге наноситъ первый ударъ традиціонной и популярной космографіи; но не его мнѣнію, эта планетная система съ солнцемъ въ центрѣ все-таки еще двигается вокругъ земли. Коперникъ ²⁾ дѣлаетъ рѣшительный шагъ тѣмъ, что помѣщаетъ землю между планетъ, а солнце въ центрѣ всей системы. Теорія эта, высказанная уже нѣкоторыми древними учеными (§ 23) и предлагаемая Коперникомъ только какъ гипотеза, подтверждается прекрасными трудами Кеплера и Галилея ³⁾. Первый открылъ форму планетныхъ орбитъ и законъ ихъ движеній, второй же училъ о двойномъ движеніи земли и посредствомъ телескопа собственной конструкции открывалъ спутниковъ Юпитера и опредѣляетъ законъ ихъ обращеній.

Геліоцентризмъ вызвалъ тревогу въ обѣихъ Церквахъ. Кеплера постигло преслѣдованіе; у Галилея вынуждаютъ отреченіе. Если вѣрить упрямымъ консерваторамъ, то система Коперника, въ случаѣ ея принятія, угрожала разрушеніемъ самымъ основъ христіанства. Если солнце есть центръ планетныхъ орбитъ, если, говорили они, земля вращается, — значитъ Иисусъ Навинъ не совершилъ чуда, значитъ Библия ошибается, значитъ Церковь согрѣшила. Если земля есть планета, слѣдовательно, она движется въ самомъ небѣ и не представляетъ собою больше антитезы, слѣдовательно традиціонная противоположность между небесами и землею уничтожается въ вселенной единой и нераздѣльной. Утверждать кромѣ того вопреки Аристотелю, что міръ безконеченъ — развѣ это не значить отрицать существованіе неба отдѣльно

отъ вселенной, существованіе сверхъестественнаго порядка вещей, присутствіе Бога тамъ. Такъ разсуждала Церковь. Неспособная тогда, какъ и теперь, дѣлать различіе между вѣрою и понятіями вѣры, между Богомъ и нашими идеями о Богѣ, она считала атеистами приверженцевъ Коперника.

Но, несмотря на всѣ ея усилія, новыя теоріи распространяются, открытія и изобрѣтенія растутъ. За книгопечатаніемъ появляется на свѣтъ буссоль и телескопъ. Пока Ньютонъ дополняетъ новую космологію теоріей всемірнаго тяготѣнія и возводитъ въ аксіомы то, что до него считалось только гипотезою, въ ожиданіе этого науки, стряхнувъ съ себя иго схоластики, поднимаются поступью, сначала робкою, а затѣмъ все болѣе и болѣе твердою и увѣренною. Леонардо де Винчи и его соотечественники Фракасторъ продолжаютъ дѣло Архимеда и ученыхъ изъ Александріи въ области физики, оптики и механики; Французъ Ріэра расширяетъ узкія рамки алгебры и примѣняетъ ее къ геометріи; Англичанинъ Нэпьеръ изобрѣтаетъ логарифмы. Въ области биологическихъ наукъ Везаліецъ Везалій своимъ *De corporis humani fabrica* (1553) создаетъ анатомію человѣческаго тѣла, а Англичанинъ Гарвей въ своемъ сочиненіи, опубликованномъ въ 1628 году, объясняетъ кровообращеніе, которое впрочемъ было принимаемо еще до него Михаиломъ Серве и Андреемъ Цезальпиномъ.

Самое вѣское изъ всѣхъ этихъ открытій—эти теорія Коперника. Появленіе *Revolutiones coelestae* можетъ считаться самымъ важнымъ событіемъ, эпохою по преимуществу въ умственной исторіи Европы. Ею начинается новый міръ. Несомнѣнно, что она не пошатнула, но напротивъ усилила и оживила вѣру человечества въ невидимыя вещи; но она глубоко видоизмѣнила способъ, какимъ, человечество себѣ ихъ представляетъ.

Слѣдствіемъ этой эпохи была философская реформа, которая, будучи подготовлена свободными мыслителями XV и XVI столѣтій, обнаружилась около 1600 года въ цѣломъ ридѣ свѣдѣхъ и новыхъ системъ (Бруно въ Италіи, Бэконъ въ Англіи и Декартъ во Франціи).

²⁾ *De orbium coelestium revolutionibus libri VI*, Nuremb., 1543

³⁾ *Oeuvres complètes*, éd. Albi, Florence, 1843 ss.

III.

НОВѢЙШАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ.

ВѢѢ ДОГМАТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ.

(Отъ Бруно до Локка и Канта).

§ 49.

Джіордано Бруно.

Родившійся въ Полѣ, около середины шестнадцатаго вѣка, Джіордано Бруно *) еще молодымъ вступилъ въ орденъ доминиканцевъ; но подъ вліяніемъ сочиненій Николая Кузанскаго, Раймунда Луллія, Телезия и страстной любви къ природѣ, онъ скоро порвалъ связи съ монашеской жизнью и католицизмомъ. Онъ отправляется въ Женеvu, гдѣ его встрѣчаютъ торкія разочарованія, затѣмъ въ Парижъ, Лондонъ, Германію. Безпокойные и страстные порывы гонятъ его съ мѣста на мѣсто: отъ Виттенберга до Праги, отъ Гельмстедта до Франкфурта. Но протестантизмъ такъ же мало удовлетворилъ его, какъ и отеческая религія и, подъ вліяніемъ предвзвудка, во имя котораго велась Церковью борьба научныхъ истинъ, онъ въ свою очередь смѣнилъ католицизмъ съ евангелиемъ Иисуса Христа. По возвращеніи въ Италію, онъ былъ арестованъ въ Венеціи и, по распоряженію па-

павіи, сожженъ въ Римѣ въ 1600 г., послѣ двухъ лѣтняго заключенія. Несмотря на свою безпокойную жизнь, онъ успѣлъ написать много сочиненій, изъ которыхъ наиболѣе замѣчательныя: *Della causa, principio ed uno* (Venise, 1584), *Del infinito universo e dei mondi* (ibid., 1584), *De triplici minimo et mensura* (Франкфуртъ 1591), *De monade numero et figura* (ibid., 1591), *De immenso et innumerabilibus* (ibid., 1591).

Первый изъ метафизиковъ шестнадцатаго вѣка, Бруно принимаетъ и воплѣтаетъ геліоцентрическую гипотезу. Аристотелевскія сферы и его подраздѣленія міра — плодъ чистаго воображенія. Пространство не имѣетъ подобныхъ границъ, нѣтъ непереходимой границы, которая бы отдѣляла нашу сферу отъ вѣс міровой области, въ которой находятся чистыя души, ангелы и Высшее Существо. Небо есть безконечная вселенная ²⁾. Звѣзды это солнцѣ, которыя могутъ въ свою очередь имѣть свои планеты съ ихъ спутниками: Земля не что иное, какъ планета и вовсе не занимаетъ въ небѣ центральнаго и привилегированнаго мѣста, равно какъ и солнце, такъ какъ вселенная представляетъ собою систему солнечныхъ системъ.

Такъ какъ вселенная безконечна, то посылку двухъ безконечныхъ быть не можетъ, а существованіе міра отрицать нельзя, то слѣд. Богъ и вселенная одно и то же. Чтобы избѣгнуть обвиненія въ атеизмѣ, Бруно различаетъ вселенную отъ міра. Богъ, безконечное Существо, или Вселенная, есть начало, вѣчная причина міра; міръ есть совокупность всѣхъ его явленій или феноменовъ. Было бы атеизмомъ, разсуждаетъ онъ, отождествлять Бога съ міромъ, такъ какъ міръ есть только сумма индивидуальныхъ существъ; а сумма не есть существо, а только слово. Отождествлять же Бога и Вселенную, думаетъ онъ, вовсе не значитъ отрицать Бога; напротивъ, это значитъ возвысить его, это значитъ расширить идею Высшаго Существа далеко за тѣ границы, въ которыя его заключаютъ тѣ, которые дѣлаютъ изъ него существо на ряду съ другими существами, т. е. конечное существо. Поэтому, чтобы показать различіе между своей теоріей и атеизмомъ, онъ любитъ себя называть *Philotheos* ³⁾. Безполезная предосторожность не оказавшая ему никакой помощи передъ его судьями. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ Бруно не есть создатель, онъ даже не первый двигатель, но онъ душа міра; онъ не есть трансцендентная причина, давшая первый толчекъ міру, но, какъ бы выразился Спиноза, онъ есть причина, имманентная, т. е. внутренняя и пребывающая въ вещахъ; онъ есть въ одно и то же время матеріальное и формальное начало ихъ производящее, организующее и управляющее ими извнутри во вѣкъ, ихъ вѣчная субстанція. То же

*) *Opere raccolte da Wagner*, 2 vol., Leipzig, 1830. — *J. B. scripta quae latine confecit omnia*, ed. A. F. Gfrörer, Stuttgart, Lond. et Paris, 1834 (incomplet). — *Christian Bartholmess, Jordano Bruno*, Paris, 1846-47.

²⁾ *De immenso et innumerabilibus*, p. 150.

³⁾ *Philotheus Jordanus Brunus: Nolarum de compendiosa architectura et complemento artis* Lullii, Paris, 1582.

Взрно различающ. словами вселенная и міръ, въ сущности есть одно и то же, рассматриваемое то съ точки зрѣнія реализма (по средневековому способу выраженія), то съ точки зрѣнія номинализма. Вселенная, заключающая, обнимающая, производящая, производимая всѣ вещи, не имѣетъ ни начала, ни конца; міръ (т. е. существа, которыя еще заключаются, обнимаются, производятся) имѣетъ начало и конецъ. На мѣсто идеи Творца и свободного творчества здѣсь поставлена идея природы и необходимаго творенія. Свобода и необходимость— синонимы: быти, мочь, желать—оказываются у Бога однимъ и тѣмъ же неразрывнымъ актомъ. Произведение міра ни въ чемъ не имѣваетъ Вселенную Бога, ⁴⁾ существо вѣчно тождественное самому себѣ, неизмѣнное, несоизмѣрное, несравненное. Раскрывшись, Божественное Существо производитъ безчисленное множество, родовъ, видовъ, индивидуумовъ, б-конечное разнообразіе, космоическихъ законовъ и отношеній, составляющихъ исковую жизнь и феноменальный міръ, не становясь при этомъ само ни родомъ, ни видомъ, ни индивидуумомъ, ни Субстанціей, ⁵⁾ не подлежа само никакому закону, не вступа само ни съ чѣмъ ни въ какія отношенія. Абсолютная и нераздѣльная единица, не имѣющая ничего общаго съ числовой единицей, оно во всѣхъ вещахъ, и всѣ вещи въ немъ. Въ немъ только все существующее живетъ, движется и существуетъ.

Оно присутствует въ малѣйшей травкѣ, въ каждой песчинкѣ, въ пылинкѣ, играющей въ лучѣ солнца и присутствующей во всѣхъ этихъ вещахъ какъ и въ безпредѣльномъ мірѣ, т. е., во всей своей цѣлости, ибо оно не дѣлится. Это субстанціональное и естественное всадприсутствіе Божественнаго существа въ одно и то же время и объясняетъ и уничтожаетъ догмать о его сверхъ-естественномъ присутствіи въ омыщенныхъ дарахъ, догматъ, составляющій краеугольный камень христіанства, какъ его понимаетъ бывшій доминиканецъ. Благодаря этому всприсутствію Божественнаго, все въ природѣ живетъ, ничто не уничтожается, сама смерть есть только видоизмѣненіе жизни. Заслуга стоиковъ состоитъ въ томъ, что они признали міръ за живое существо, заслуга же пифагорейцевъ въ томъ, что они признали математическую необходимость и неизмѣнность законовъ вѣчнаго творенія ⁶⁾.

То, что Бруно называетъ Божественнымъ, Вселенною или Богомъ, онъ еще называетъ матеріей. Матерія не есть тѣ же Платона, Аристотеля и схоластиковъ. Непротяженная, т. е. нематеріальная въ своей сущности, она не получаетъ бытія отъ какого либо отличнаго отъ нея положительнаго начала (форма); она, напротивъ, настоящая мать всѣхъ формъ, она ихъ всѣхъ заключаетъ въ зародышѣ и послѣдовательно воспроизводитъ. То, что сначала

было кѣмемемъ, становится травой, затѣмъ насекомъ, дажде жабѣмъ, затѣмъ хиломъ, кровью, животнымъ сѣмемемъ, зародышемъ, затѣмъ человекомъ, потомъ трупомъ и переходитъ, наконецъ, въ землю или камень или какую либо иную матерію, чтобы снова начать тотъ же круговоротъ. Такимъ образомъ, мы видимъ тутъ вѣчно, переходящее во всѣ вещи и тѣмъ не менѣе остающееся однимъ и тѣмъ же въ самомъ себѣ. Нѣтъ, слѣдовательно, ничто прѣчнаго, вѣчнаго и достойнаго названія начала, кромѣ матеріи. Какъ абсолютная, она заключаетъ въ себѣ всѣ формы и всѣ протяженія; все б-конечное разнообразіе формъ, подъ которыми она является; она излекаетъ изъ самой себя. Когда мы говоримъ, что что нибудь умерло, на самомъ дѣлѣ тамъ есть лишь переходъ за новое существованіе; земное разложенеіе какого нибудь соединенія есть образованіе новаго соединенія.

Человѣческая душа есть высшій раздѣлъ космической жизни; она происходитъ изъ субстанціи всѣхъ вещей дѣйствіемъ той же силы, которая изъ пшеничнаго зерна дѣлаетъ колось. Всѣ существа, каковы бы они ни были, суть въ одно и то же время и тѣла и души: всѣ они суть живыя Моноады, воспроизводящія подъ особенной формой монаду монады, или Вселенную-Бога. Тѣлесность есть слѣдствіе движенія наружу силы эквансационной, присущей монадѣ; мысль есть возвратное движеніе монады внутрь самой себя. Это двойное движеніе наружу и внутрь самой себя составляетъ жизнь монады. Жизнь индивидуума продолжается до тѣхъ поръ, пока происходитъ это движеніе назадъ и впередъ, которое и производитъ и прекращается съ его прекращеніемъ; но она исчезаетъ только для того, чтобы появиться въ новой формѣ. Генезисъ какой нибудь вещи можно себѣ представить какъ расширение жизненнаго центра, жизнь—какъ продолжительность сферы, смерть какъ сокращеніе сферы и ея возвращеніе къ центру, изъ котораго она вышла.⁷⁾

Всѣ эти идеи мы найдемъ развитыми и созрѣвшими въ системахъ Спинозы и Лейбница, которыя философія Бруно содержитъ въ зародышѣ и, такъ сказать, въ состояніи безразличія. Какъ синтезъ монизма и индивидуализма, идеализма и материализма, спекуляціи и наблюденія, она представляетъ собою общій источникъ новѣйшихъ онтологическихъ системъ.

§ 50.

Томмазо Кампанелла.

Предвозвѣстникомъ англійскихъ и нѣмецкихъ попытокъ о человѣчскомъ умѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ предвозвѣстникомъ и современной критикѣ, былъ также итальянецъ и доминиканецъ.

⁴⁾ Della causa, 72 ss.

⁵⁾ De immenso et innumerabilibus, I, 11.

⁶⁾ De immenso et innumerabilibus, VIII, 30.

⁷⁾ De triplici minimo, 4. 40-47.

Томмазо Кампанелла, родомъ изъ Стило въ Калабріи (1586—1639), ученикъ греческихъ скептиковъ; эта школа научила его, что метафизика строится на пескѣ, если она не основана на теории познания. Поэтому то философія его и обращается прежде всего къ формальному вопросу ¹⁾.

Знание наше имѣетъ два источника: чувственный опытъ и умозрѣніе; оно или экспериментально, или спекулятивно.

Имѣютъ ли знанія, пріобрѣтенныя путемъ чувственного воспріятія, характеръ достовѣрности въ самихъ себѣ? Большинство древнихъ философовъ думаютъ, что мы не должны довѣрять свидѣтельству чувствъ, и скептики обобщили свои сомнѣнія въ слѣдующемъ положеніи: объектъ, воспринятый ощущеніемъ, есть только модификація субъекта, и то, что чувства представляютъ намъ происходящимъ внѣ насъ, есть въ сущности только фактъ, происходящій въ насъ самихъ. Чувства—это мы и чувства; они составляютъ часть меня самого; ощущение есть фактъ, происходящій во мнѣ, фактъ, который я объясню внѣшней причиною, хотя мыслящій субъектъ и самъ, подобно другому объекту, можетъ быть опредѣляющей, хотя и безсознательной причиною своихъ ощущений. Какъ же послѣ этого придетъ къ достовѣрности относительно существованія и природы внѣшнихъ предѣловъ. Если объектъ, который я воспринимаю, есть только мое ощущение, то какъ доказать, что онъ существуетъ внѣ его?—Посредствомъ внутреннего чувства, отвѣчаетъ Кампанелла. Разумъ даетъ чувственному воспріятію тотъ характеръ достовѣрности, котораго послѣднее не имѣетъ въ самомъ себѣ. Разумъ дѣлаетъ изъ него познаніе. Въ самомъ дѣлѣ, подозрѣніе, которое можетъ имѣть метафизикъ относительно внѣшнихъ чувствъ и ихъ правдивости, не возможно по отношенію къ внутреннему чувству. Это послѣднее открываетъ мнѣ мое существованіе прямо, не давая ни малѣйшаго повода къ сомнѣнію: оно показываетъ мнѣ самого себя какъ существо, которое есть, можетъ, знаетъ, хочетъ и кромѣ того далеко не все можетъ и знаетъ. Другими словами внутреннее чувство разомъ открываетъ мнѣ и мое существованіе и его границы; отсюда я необходимо заключаю, что есть существо, которое меня ограничиваетъ, что есть объективный міръ, отличный отъ меня, не я и так. обр. я а posteriori убѣждаюсь въ томъ, что составляетъ истину инстинктивную, а priori, предшествующую всякому разсужденію: въ существованіи не я, которое опредѣляетъ во мнѣ чувственное ощущеніе ²⁾.

¹⁾ Opere di T. C. Turin, 1854 (Campanella Philosophia sensibus demonstrata, Neap., 1590. — Philos. rationalis et realis partes V, Paris, 1638. — Universalis philosophiae sive metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, ibid., 1638. — Atheismus triumphatus, Rome, 1631. — Degentilismo non retinendo, Paris, 1636, etc.).

²⁾ Относительно теории познания Кампанеллы см. особенно Введеніе къ его общей философіи или метафизикѣ.

³⁾ Universalis philos. sive Metaphys., Paris I, l. 1.

Такимъ образомъ Кампанелла преодолеваетъ скептические мотивы, лежащіе въ основѣ его спекуляцій, но преодолеваетъ лишь на половину, ибо изъ того, что чувства говорятъ истину, открывая мнѣ существованіе объектовъ, вовсе не слѣдуетъ необходимо, чтобы они открывали мнѣ объекты таковыми, каковы они суть. Кампанелла даже не думаетъ доказывать то, что составляетъ *conditio sine qua non* всякой метафизики, а именно соотвѣстствіе, которое должно существовать между способомъ мысленія предметовъ и способомъ ихъ существованія; онъ утверждаетъ это положеніе, какъ необходимое слѣдствіе очевиднаго догмата аналогіи существъ, который въ свою очередь есть лишь слѣдствіе еще болѣе основнаго и не менѣе очевиднаго догмата, единства происхожденія всѣхъ вещей. Впрочемъ, Кампанелла не допускаетъ для конечнаго разума абсолютнаго познанія вещей. Наше знаніе можетъ быть точнымъ, не будучи никогда абсолютнымъ. Передъ божественнымъ знаніемъ все то, что мы знаемъ, крайне недостаточно, это почти ничто. Мы знали бы вещи такими, каковы они суть, если-бы познаніе было чистымъ актомъ (если-бы воспринимать, значило творить). Чтобы познать вещи въ себѣ, т. е. познавать абсолютно, нужно познающему быть самому абсолютнымъ т. е. быть самимъ творцемъ. Но если познаніе абсолютнаго есть идеаль, котораго человекъ не можетъ достигнуть вполне — очевидное доказательство того, что не здѣсь на землѣ его истинное отечество, — тѣмъ не менѣе метафизическія изысканія составляютъ священную обязанность для мыслителя.

Разсматриваемая по своему содержанию, всеобщая философія или метафизика есть наука о первыхъ началахъ или условіяхъ бытія, (*principia, praeprincipia, primalitates essendi*). Съ точки зрѣнія ея источниковъ, средствъ, методовъ, она есть наука разума, по своей достовѣрности и авторитету стоящая выше опытнаго знанія.

Существовать, значитъ выйти изъ своего начала, чтобы снова къ нему вернуться ¹⁾. Каково же это начало, или лучше, каковы эти начала, ибо абстрактная единица безплодна? Другими словами, что нужно, чтобы существо получило бытіе? — Отвѣтъ: Нужно 1), чтобы это существо могло существовать, 2) чтобы была въ природѣ Идея, реализаціей которой было бы это существо, (ибо природа ничего не произвела бы безъ знанія ²⁾, 3) чтобы существовало стремленіе и желаніе ее реализовать. Мочь (*posse, potestas, potentia essendi*), знать (*cognoscere, sapientia*) и желать (*velle, amor essendi*)—такое, слѣдовательно, начало относитель-

¹⁾ Univ. phil. s. Metaphysica, P. I, l. 2, c. 1.

²⁾ Нужно отдать честь Кампанеллѣ за это категорическое утвержденіе разума, какъ формальнаго начала вещей, утвержденіе, которое глубоко отличаетъ его отъ матеріалиста. Никто до Декарта съ такой ясностью и глубиной не создалъ основную идею конкретнаго спиритуализма.

наго бытія. Сумма — всѣхъ эдигъ являть, или лучше, высшее единство, заключающее ихъ, есть Богъ. Больесть абсолютная мощь, абсолютное знаніе, абсолютное хотѣніе или любовь. Созданныя существа въ свою очередь представляютъ собою мощь, воспріятія и волю, но въ мѣрѣ, ограниченной бодѣнимъ или меньшимъ приближеніемъ къ источнику всѣхъ вещей. Вселенная есть іерархія, обнимающая умственный міръ, міръ ангельскій или метафизическій (ангелы, власти, мировая душа, бессмертная душа людей), міръ вѣчный или математическій и міръ временный или тѣлесный. Всѣ эти міры, включая и самый тѣлесный, причастны абсолютному и воспроизводить его три основныхъ элемента: мощь, знаніе, волю, такъ что и сама мертвая природа не мертва; чувство, разумъ, воля существуютъ въ разныхъ степеняхъ во всѣхъ существахъ, не исключая и неорганической матеріи *).

Всѣе существо, исходящее изъ абсолютнаго Существа, стремится возвратиться въ нему, какъ къ своему источнику: въ этомъ смыслѣ всѣ конечныя существа, каковы бы они ни были, а то бытъ Богъ, всѣ они религіозны, всѣ стремятся жить безконечной жизнью Творца, всѣ боятся полнаго небытія; а такъ какъ всѣ они носятъ въ себѣ небытіе на ряду съ бытіемъ, то всѣ любятъ Бога больше, нежели самихъ себя. Религія есть всеобщій фактъ, корень котораго находится въ зависимости всѣхъ вещей отъ абсолютнаго Существа. Наука религіи или теологія на столько ближе философіи, на сколько Богъ ближе человека †).

Несмотря на эти уступки католицизму, несмотря на свой *Atheismus triumphantus*, несмотря на мечту всемірной монархіи дяди-Святого Отца, реформаторская тенденція Кампанеллы показалась подозрительною Церкви. Четыре года заключенія и тринадцать лѣтъ изгнанія были наказаніемъ для несчастнаго философа, который умеръ въ Парижѣ (1639) въ полномъ одиночествѣ.

Философское движеніе, заданное въ Италіи, продолжается съ тѣхъ поръ въ странахъ просвѣщенныхъ или освобожденныхъ религіозной реформой: въ Англіи и по обоимъ берегамъ Рейна ‡).

* Univ. phil., I, 2, 5 ss.

† Univ. phil., Pars. III, I, 16, c. II-7.

‡ Между итальянскими философиами семнадцатаго и восемнадцатаго вѣка самый замѣтательный Джованни Батиста Вико, умершій въ 1744, прославившійся своей *Scienza nuova* (Naples, 1725), одной изъ первыхъ попытокъ философіи исторіи. Въ этомъ столѣтій рядѣ заслуженныхъ мыслителей, каковы Галлуси, Розмини, Дикоберти, Франки почитались первуи Италіи то филозофское обіаніе, которое она производила во времена возсужденія (см. Raphael Marano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1868). Но въ настоящее время наибольшее число послѣдователей имѣетъ на Аппенинскомъ полуостровѣ германская философія, и въ частности гегелианство.

Францискъ Бэконъ.

Геній саксонской расы сообщилъ философской реформѣ въ Англіи характеръ, совершенно отличный отъ того, съ какимъ она обнаружилась въ Италіи. Трезвый и положительный англійскій умъ одинаково дадекъ и отъ схоластической традиціи, и отъ поспѣшнаго синтеза независимой метафизики. Въмѣсто итальянской спекуляціи, которая быстро достигаетъ своей вершины, но не въ состояніи на ней удержаться и упадесть въ скептицизмъ, англійскій умъ предпочитаетъ медленное и постепенное восхождение по пути опыта. При наблюденіи надъ развитіемъ научнаго движенія его поразило то обстоятельство, что Школа и ея методы тутъ не при чемъ, что завоеванія разума сдѣланы вѣи ея и вопреки ей. Этими завоеваніями наука не обязана ни Аристотелю, ни какому либо иному традиціонному авторитету, но прямому, непосредственному обращенію къ природѣ, непосредственному соприкосновенію здраваго смысла съ дѣйствительностью. Энергическіе послѣдователи, увѣковѣчившіе свои имена работою для этаго дѣла, конечно, разсуждали съ меньшимъ искусствомъ, чѣмъ логики Школы, но ихъ разсужденія основывались на наблюденіи фактовъ. И наоборотъ, когда они исходили отъ апіорной концепціи, отъ гипотезы, то подтверждали ее, подобно Колумбу, довѣркъ посредствомъ опыта и только тогда считали гипотезу твердо-установленною, когда сообщали ей эту необходимую санкцію. Такъ обр. съ одной стороны стояла официальная философія, совершенно безсильная и безплодная, съ другой — поразительные успѣхи положительныхъ наукъ. Отсюда англійскій здравый смыслъ пришелъ къ убѣжденію, что необходимо отказаться отъ апіорной спекуляціи и отъ силлогизма и навсегда занятье ее наблюденіемъ и индукціей.

Это убѣжденіе, проглядывающее еще въ XIII вѣкѣ у Рожера Бэкона, ясно высказано въ слѣдующихъ сочиненіяхъ его однофамильца Франциска Бэкона, барона Веруламскаго, великаго канцлера Италіи (1561-1626): *De Dignitate et augmentis scientiarum*; *Novum organum scientiarum*, etc.).

*) *Oeuvres complètes*, ed. Mohtagne, Lond., 1825 ss.; éd. H. G. Böhm, Lond., 1846; éd. Ellis, Spedding et Heath, Lond., 1858-59, дополненное J. Spedding'омъ: *The letters and life of Francis Bacon*, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronological order, with a commentary biographical and historical, Lond., 1852. — *Oeuvres de F. Bacon*, trad. en français par Lassalle (Paris, 1800-03, 15 vol. in-8°) et par Riaux (*Œuvres philosophiques de F. Bacon* dans la collection Charpe tier, 2 vol. in-12, 1842). — Ch. de Rémus t, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, 2 ed., Paris, 1858. — Chaigne et Séaie, *De l'influence des travaux de Bacon et de Descartes sur la marche de l'esprit humain*, Bord., 1865.

Необходимо совершенно преобразовать человеческое познание, построить науку на совершенно новом основании (*Instauratio magna*). Если вы хотите знать природу вещей, то перестаньте вопрошать ее только у книг, у авторитетов, царящих въ Школах, у предвзятыхъ идей, у апriorной спекуляціи. Главное же, отскитесь отъ древности, которой до сихъ поръ слѣпкомъ рабски подражали, и вліяніе которой все испортило. Греческіе философы, за исключеніемъ Демокрита и немногихъ позитивистовъ, наблюдали мало и поверхностно. Схоластика — достойная ихъ ученица. Миръ, подъ ея вліяніемъ, кажется, потерявъ пониманіе дѣйствительности. Наше знаніе насквозь проникнуто предразсудками. Мы имѣемъ свои канизмы, свои предпочтенія, своихъ идоловъ, (идоловъ націи, площади, угла, театра) и мы навязываемъ ихъ природѣ. Изъ того, что крутъ какъ правильная линія намъ нравится, мы заключаемъ, что планетныя орбиты суть совершенные круги. Мы вовсе не наблюдаемъ или наблюдаемъ только наполовину. Увидѣвъ что какое либо лицо разъ избѣжало большой опасности, мы заключаемъ отсюда о сверхъестественномъ ему покровительствѣ, не принимая въ расчетъ столь же многочисленныхъ случаевъ, когда оно не избѣжало ее. Въ этомъ случаѣ мы можемъ повторить вмѣстѣ съ тѣмъ философамъ, который, когда ему показали въ одномъ храмѣ изображенія людей, присягавшихъ въ большихъ опасностяхъ боговъ и спасенныхъ ими, сказали: покажите мнѣ также изображенія тѣхъ, которые погибли, несмотря на свои молитвы. Мы допускаемъ конечныя причины и, примѣняя ихъ къ наукамъ, мы переносимъ въ природу то, что существуетъ только въ нашемъ воображеніи. Вмѣсто того, чтобы разсуждать и согласиться относительно вещей, мы споримъ о словахъ, которыми каждый даетъ смыслъ, какой ему угодно. Мы постоянно смѣшиваемъ предметы науки и предметы религіи вслѣдствіе этого философія становится суебрюю, а религія наполняется ересями. Наука о природѣ до сихъ поръ никогда не была чистой, но постоянно испорченной посторонними примѣсями: въ школахъ Аристотеля — логикой, въ школахъ Платона и Платона — теологіей; въ неоплатонизмѣ — математикой, которая должна заканчивать философію природы, а не давать ей начало.

Въ этомъ хаосѣ мнѣній и апriorныхъ системъ единственное спасеніе для философіи состоитъ въ полномъ разрывѣ съ греко-схоластической традиціей и въ открытомъ признаніи индуктивнаго метода. То, что традиціонная философія называла индукціей, есть лишь простое исчисленіе, приходящее къ случайному выводу, который можетъ потерять всякое значеніе отъ одного противоположнаго опыта и который чаще всего основанъ на слишкомъ маломъ количествѣ фактовъ. Для настоящей индукціи, которая должна стать методомъ новѣйшаго знанія, не достаточно нѣсколькихъ излорванныхъ и плохо констатированныхъ фактовъ, чтобы изъ нихъ заключать о самыхъ общихъ законахъ; терпѣливо и тщательно изучая факты, она приходитъ къ законамъ постепенно, шагъ за шагомъ. Устанавливая общій законъ, необходимо изслѣдовать внимательно, не обнимаетъ ли онъ только

тѣ факты, изъ которыхъ онъ выведенъ и не выходитъ ли за ихъ границы; и если онъ охватываетъ большую область, то необходимо изслѣдовать, подтверждается ли его обширность указаніемъ на новые факты, которые могутъ ему служить ручательствомъ. Этимъ путемъ мы избѣжимъ съ одной стороны опасности замкнуться въ добытыхъ разъ познаніяхъ, съ другой избѣжимъ возможности включить въ слишкомъ широкое обобщеніе пустыи тѣни и абстракціи ²⁾.

Значеніе Бэкона Верадамского, котораго рассматривали, какъ теоріа экспериментальнаго метода и современной науки, слишкомъ преувеличено ³⁾. Наоборотъ, это развитіе наукъ въ шестнадцатомъ вѣкѣ было источникомъ его философіи, и его идеи суть ничто иное какъ заключеніе, если можно такъ выразиться, мораль, выведенная изъ научнаго движенія англійскимъ здравымъ смысломъ. Но если онъ и не создалъ экспериментальнаго метода, все же за нимъ нужно признать ту заслугу, что онъ вывелъ его изъ того низменнаго положенія, въ которомъ его держали схоластическіе предразсудки, что онъ, такъ сказать, укрѣпивъ за нимъ право на легальное существованіе самой краснорѣчивой зацитою изъ всѣхъ, когда либо сказанныхъ въ пользу этого метода. Вовсе не малая заслуга громко высказать то, что думаютъ многіе, но не признаются въ томъ ни самимъ собой, ни другими.

Скажемъ больше. Если правда, что опытная наука съ ея методами и не обязана своимъ происхожденіемъ великому канцлеру, то Бэконъ тѣмъ не менѣе есть основатель опытной философіи, отецъ современнаго позитивизма, рассматриваемаго въ смыслѣ философіи. Въ этомъ смыслѣ Бэконъ первый въ ясныхъ и краснорѣчивыхъ выраженіяхъ утверждаетъ тождество истинной философіи и науки и ничтожество отдѣльной отъ науки метафизики. Рѣшительный противникъ метафизики, онъ настоятельно проситъ своихъ читателей не думать, что онъ имѣетъ намѣреніе основать какую нибудь секту въ философіи, подобно древнимъ Грекамъ или нѣкоторымъ изъ современныхъ философовъ. Не въ этомъ его задача; „для человѣчества совершенно не важно, каковы абстрактныя мнѣнія отдѣльнаго лица относительно природы и начала вещей“ ⁴⁾. Онъ, слѣдовательно, отрицаетъ, не только Аристотеля, но „всякое абстрактное воззрѣніе на природу“, т. е. всякую метафизику, независимую отъ науки.

Впрочемъ, Бэконъ дѣлаетъ различіе между первой философіей и метафизикой. Первая философія есть наука, состоящая изъ понятій и

²⁾ *Novum Organum*, I, I, §§ 1, 2, 3, 14, 15, 19, 26, 31, 38-68, 71, 77, 79, 82, 89, 96, 100 и слѣд.

³⁾ Научное значеніе Бэкона послужило предметомъ весьма интереснаго спора. См. Ad. Las on, *Les principes scientifiques de Bacon*, Berlin 1860 (на нѣм. яз.). J. de Liebig, *Bacon de Verulam et la methode d'investigation scientifique*, Munich 1863, (на нѣм. яз.) переводъ по флам. M. Hierre de Tschiltscheff, Paris 1669. — Справки оувъ AdB. Desjardins, *De jure apud Fr. Baconem*, Paris, 1862, de C. Sigwart (*Preussische Jahrbücher*, vol. XII, août 1833 et vol. XIII, janvier 1861), etc.

⁴⁾ *Novum Organum*, I, 116.

общих положений, служащих общей основой для специальных наук, т. е. оснований по странной классификации Бэкона на трех главных способностях: ума, на памяти, воображения и разума; эти специальные науки, это — история, заключающая в себя историю гражданскую и естественную, поэзия и философия, которую онъ раздѣляетъ на естественную теологию, естественную философию и чело-вѣческую философию. Метафизика есть спекулятивная часть естественной философии; она занимается формами (терминъ схоластическій) и конечными причинами, между тѣмъ какъ фактическая часть естественной философии или физика, въ собственномъ смыслѣ слова, говоритъ только о силахъ и субстанціяхъ. Но Бэконъ очень мало обращаетъ вниманіе на метафизику и называетъ конечныя причины безплодными дѣями, а также называетъ метафизику, какъ специальную науку для нихъ, кажется онъ только произвируетъ надъ нею. Что же касается естественной теологіи, то ея единственная задача — опровергнуть атеизмъ. Догматы суть предметы вѣры, но не науки ²⁾.

Подобное различіе между наукой и теологіей, философией и вѣрой, разумомъ и откровеніемъ, диаметрально противоположно контроверсіямъ, господствовавшимъ въ Школѣ. Древняя реалистическая схоластика отождествляла философию и теологию; Бэконъ Веруламскій, по примѣру номиналистовъ, строго ихъ различаетъ. Онъ прикрываетъ этимъ безусловнымъ различіемъ, которое очевидно есть только стратегема; подобно тому имъ же въ свою очередь и послѣ Бэкона прикрываются многие англійскіе ученые для того, чтобы быть материалистами въ вопросахъ науки, и супранатуралистами въ вопросахъ религіи. Но отъ исключенія невидимыхъ вещей изъ области науки до ихъ полного отрицанія всего одинъ шагъ, и уже Гоббесъ, другъ Бэкона, проповѣдуетъ чисто материалистическія доктрины.

§ 52.

Томасъ Гоббесъ.

Слава Томаса Гоббеса ¹⁾, какъ политическаго писателя, заставила позабыть его значеніе, какъ онтолога и психолога. Забвеніе это несправедли-

¹⁾ *De dignitate et augmento sc.*, III.

²⁾ 1688-1679. — *Elementa philosophica de cive*, 1642 et 1647. — *Human nature or the fundamental elements of policy*, Lond., 1650. — *Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis*, 1651; 1670 (на лат. яз.). — *De corpore*, 1655. — *De homine*, 1658. — *Opera*, Lond., 1750, in-ol. — (*Œuvres philosophiques et politiques de Th. Hobbes, etc.*, traduites en français par un de ses amis, 2 vol., in-8, Neuchâtel, 1787. — *Thomas Hobbes complete works (english and latin) collected and edited by J. Molsworth*, 16 vol. in-8, Lond., 1839-46.

во: Гоббесъ есть одинаково предшественникъ и современникъ материализма, и критицизма, и позитивизма.

Гоббесъ слѣдъ образомъ опредѣляетъ философію: она есть рациональное знаніе слѣдствій по ихъ причинамъ и причинъ по ихъ слѣдствіямъ ²⁾. Философствовать, значитъ правильно мыслить, а мыслить, — значить или присоединять одно понятіе къ другому, или отдѣлывать одно отъ другого; т. е. прибавлять, или вычитать, слѣдъ вообще считать, вычислять; правильно мыслить, значитъ, слѣдовательно, соединять то, что должно быть соединено раздѣлять то, что должно быть раздѣлено.

Отсюда слѣдуетъ, что философія не можетъ имѣть иного объекта, кромѣ того, что можетъ быть соединяемо и разъединяемо, т. е. кромѣ тѣлъ ³⁾. Чистые духи, ангелы, души умершихъ, Богъ, — все это не можетъ быть мыслимо. Это объектъ вѣры, область теологіи; а не объектъ науки, не область философии. Тѣла раздѣляются на тѣла естественныя и тѣла искусственныя, моральныя или социальныя; философія соотвѣтственно этому раздѣляется на *philosophia naturalis* (логика, онтологія, математика, физика) и *philosophia civilis* (мораль и политика). Философія физическая и философія моральная обѣ суть науки экспериментальныя, имѣющія объектомъ тѣла, а оружіемъ изученія внѣшнее и внутреннее ощущеніе. Вѣтъ науки наблюдёнія нѣтъ истиннаго знанія ⁴⁾.

Изъ этихъ посылокъ вытекаетъ чисто материалистическая теорія познанія. Внутренняя перцепція, первое условіе познанія интеллектуальной жизни, есть ничто иное, какъ ощущеніе, получаемое нами отъ мозговой дѣятельности. Въ концѣ концовъ мыслить, значитъ чувствовать, познать, значитъ складывать ощущенія. Ощущеніе, въ свою очередь, есть ничто иное, какъ измѣненіе, движеніе, происходящее въ чувствующемъ тѣлѣ. Память, необходимый помощникъ мысля, есть только продолжающееся ощущеніе; вспоминать значитъ чувствовать то, что я чувствовалъ нѣкогда. Ощущеніе нельзя объяснить, какъ это пытались дѣлать древніе философы, какими то истеченіями, исходящими изъ тѣла, истеченіями, имѣвшими форму этихъ тѣлъ и производившими ощущенія и перцепцію проникновеніемъ въ наши органы. Эти *Simulacra rerum*, ставшія чувственными и умственными видами схоластиковъ, въ глазахъ Гоббеса имѣютъ столько же значенія, сколько скрытыя свойства и другія средневѣковыя гипотезы. Ихъ нужно замѣнить простымъ движеніемъ, производимымъ предметами въ окружающей матеріи и передаваемымъ мозгу посредствомъ чувствительныхъ нервовъ.

¹⁾ *De corpore*, p. 2.

²⁾ *De corpore*, p. 6: *Subiectum philosophiæ sive materia circæ quam versatur est corpus.*

³⁾ *Ibid.*

Гоббес констатирует, этим факт, призванный еще за двѣ тысячи лѣтъ до него Демокритомъ, Протаторомъ и Аристиппомъ, фактъ чрезвычай- ный, именно: нѣсто субъективный характеръ перцепціи. То что мы вос- приимаемъ, напр. свѣтъ, вовсе не есть внѣшній предметъ, но движеніе, из- мѣненіе, происходящее въ мозговой субстанціи. 1). Доказательствомъ этому служатъ свѣтъ, воспринимаемый глазами, когда онъ получаетъ болѣе или менѣе сильный ударъ и представляющій ничто иное, какъ слѣдствие со- трясенія мозга. И то, что истинно относительно свѣта вообще, истинно отно- сительно всякаго цѣлѣ въ частности, который есть только видоизмѣненіе свѣта (perturbed light). Такимъ образомъ, чувства обманчивы и обманъ ихъ состоитъ въ томъ, что они заставляютъ насъ думать, будто свѣтъ, цѣлѣ, звуки — суть внѣшніе объекты. Объективная феномена есть результатъ ми- ржа и иллюзіи. Качества вещей суть перемены нашего собственного су- щества и объективно въ нихъ только движеніе тѣла, производящее въ нихъ эти перемены. Гоббесъ рассуждаетъ такъ, какъ столѣтіе спустя ста- нетъ рассуждать Берклей; но Берклей дойдетъ до конца и, исходя отъ по- сылокъ сенсуализма; онъ придетъ къ отрицанію тѣла и къ субъективному иде- ализму. Гоббесъ останавливается на половинѣ дороги: объективность и суб- станціальность матеріи остаются въ его глазахъ непровержимыми догматами 2).

Человѣческая душа сводится для него къ мозговой и нервной жизни; иначе говоря, душой или духомъ онъ называетъ самую нервную субстанцію. Ду- хомъ я называю, говорить онъ, физическое тѣло на столько тонкое, что оно не доступно чувствамъ. Нѣтъ бѣзтѣлеснаго духа 3). Даже сама Библия его не знаетъ. Между человѣкомъ и животными, которые оба суть существа тѣ- лесныя, есть только разница въ степеняхъ, и человѣкъ имѣетъ передъ животными только одно дѣйствительное преимущество — языкъ. Свобода безразлична су- ществу такъ мало для насъ, какъ и для низшихъ существъ. Подобно имъ, и нами управляютъ непреодолимые инстинкты. Разумъ безъ страсти, нравственныя начала безъ матеріальной приманки не имѣютъ никакого влі- янія на человѣческую волю; его увлекаютъ прельщенія, воображенія, страсти, чувства любви, ненависти, страха, надежды. Акту воли предшествуетъ хотѣ- ніе; но хотѣніе не произвольно, оно не принадлежитъ намъ, мы не распоря- жаемся имъ свободно.

Для всякаго акта есть своя достаточная причина. Индетерминизмъ го- ворить, что свободный или волевой актъ есть тотъ, который не происходитъ необходимо, если даже и есть достаточная причина для того, чтобы онъ произошелъ. Нелѣзность такого опредѣленія бросается прямо въ глаза. Если

какой нибудь фактъ или актъ не происходитъ, то значить нѣтъ достаточной причины, чтобы онъ произошелъ. Достаточная причина — синонимъ необходи- мости. Человѣкъ, какъ всякое существо, подчиненъ закону необходимости року, или волѣ Божіей, если кто предпочитаетъ это выраженіе. Съ этой то- лкѣмъ изрѣчѣнъ добро и зло становятся относительными понятіями. Добро, если дѣлается съ пріятнымъ, зло съ непріятнымъ. Верховный Судья въ об- ласти морали какъ вообще во всемъ, — интересъ. Абсолютное благо, абсо- лютное зло, абсолютная справедливость, абсолютная нравственность, все это химеры, изобрѣтенныя досужей фантазіей теологовъ и метафизиковъ 4).

Политика Гоббеса соответствуетъ его онтологическимъ досылкамъ. Своѣ- бода въ политикѣ кажется ему также невозможною, какъ и въ нравствен- ности, и въ метафизикѣ. Въ Государствѣ, точно также, какъ и въ природѣ, сила создаетъ право. Естественное состояніе людей — это bellum omnium contra omnes. Государство есть необходимое средство положить этому ко- нецъ. Оно защищаетъ жизнь и имущество индивидуумовъ цѣною пассивнаго и абсолютнаго повиновенія съ ихъ стороны. То, что оно повелѣваетъ — обя- зательно, что запрещаетъ — зло. Его воля — верховный законъ 5).

Не останавливаясь на этой теоріи абсолютизма, составляющей необхо- димый королларій къ философіи, для которой нѣтъ другаго начала, нежели кромѣ силы-субстанціи, отмѣтимъ у Гоббеса двѣ важныя черты, отлича- ющія его отъ Бэкона: первая та, что онъ проповѣдуетъ метафизику; вторая что его опредѣленіе философіи даетъ дедукціи а priori болѣе важное значеніе, чѣмъ авторъ „Новаго Органона.“ Провозглашая всеобщимъ методомъ индукцію, послѣдній упустилъ изъ виду съ одной стороны роль дедукціи въ математикѣ, съ другой — роль математическаго элемента и спекуляціи а priori въ открытіяхъ пятнадцатаго вѣка. Такимъ образомъ Гоббесъ зани- маетъ среднее мѣсто между чистымъ эмпиризмомъ и картезианскимъ интел- лектуализмомъ.

Декартъ.

Рене Декартъ (Des Cartes), родившійся въ 1596 г. въ La Haye въ Туренѣ и воспитанный иезуитами въ Лафлешѣ, большую часть жизни про- велъ за границею: въ Германіи, гдѣ онъ сражался подъ знаменами имперіи

*) Humane nature, p. 6: The image of colour is but an apparition intous of the motion, agitation or alteration which the object wor- kes in the brain or spirits or some internal substance of the head.

*) Humane nature, p. 9 et suiv.

*) Ibid. p. 71 et suiv.

*) Treat. of liberty and necessity, Lond. 1666.

*) De cive, 6, 19; 12, 8. Leviathan, c. 17.

*) Œuvres de Descartes, éd. Victor Cousin, Paris, 1824-26. — Œuvres philoso- phiques de Descartes, par Garnier (t. 1, Paris, 1835) et par Jules Simon; dans la Bibl. othèque Charpentier (1 vol. in-12, 1842). — Œuvres morales et philoso-

въ чинѣ лейтенанта гр. Подладинъ, и др. онъ обнародовалъ свои *Essais philosophiques*, заключающія въ себѣ *Discours de la méthode* (1637), *Meditationes de prima philosophia* (1641), *Principia philosophiæ* (1644); въ Швеции, куда пригласила его почитательница, королева Христина, и др. онъ умеръ въ 1650 г.

Чтобы понять философію Декарта, нужно припомнить, что мы въ немъ имѣемъ дѣло съ соперникомъ Гассенди, Галилея, Паскаля, Ньютона, съ продолжателемъ Вьета и съ однимъ изъ коренныхъ геометрическаго анализа. Декартъ прежде всего математикъ: это скорѣе геометръ, занимающийся метафизикой, чѣмъ философъ, предавшійся геометріи и алгебрѣ. Поэтому то и философія его хочетъ только быть обобщенной математикой. Честолюбіе его состоитъ въ желаніи приписать геометрической методѣ къ всеобщей наукѣ, сдѣлать его методомъ метафизики. Его *Discours de la méthode* не позволяетъ въ этомъ сомнѣваться: Мы больше всего начинаемъ математику, говоритъ онъ, вследствие ясности и очевидности ея доказательствъ; но я еще не замѣчалъ настоящаго ея принципа, раздумывая о томъ, что она служитъ только механическимъ искусствомъ, я удивлялся, почему на ея столь крѣпкомъ и солидномъ основаніи не возвели еще ничего болѣе высшаго²⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: Длинная цѣпь доказательствъ, простыхъ и легкихъ, которая обыкновенно употребляется геометріи, чтобы дойти до самыхъ трудныхъ выводовъ, послужила для меня поводомъ къ предположенію, что всѣ предметы, подлежащіе человѣческому познанію, связаны другъ съ другомъ какъ подобіе математическихъ познаній, и что если только мы воздержимся принимать за истинное то, что еще не таково, и сохранимъ точнъ порядокъ, въ которомъ слѣдуетъ выводить одну истину изъ другой, то мы дойдемъ до самыхъ скрытыхъ и до самыхъ оглаженныхъ истинъ³⁾.

Если изъ этихъ (и многихъ другихъ) мѣстъ совершенно ясно, что декартовскій методъ есть обобщенная математическая дедукція, то спрашивается, какимъ образомъ эклектическая школа могла считать Декарта основателемъ внутренняго наблюденія или психологическаго метода? Дѣло въ томъ, что Декартъ для своихъ выводовъ нуждается въ первыхъ началахъ, а эти начала, изъ которыхъ у него вытекаютъ все остальное по *regio geometrico*, а

доставляется ему внутреннимъ наблюденіемъ. Поэтому тѣ, которые видятъ въ Декартѣ основателя психологическаго метода, правы въ томъ отношеніи, что наблюденіе дѣйствительно представляетъ одну изъ сторонъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ приготовленную фразу картезіанскаго метода; но они ошибаются, принимая это за что либо большее, чѣмъ введеніе, родъ предварительныхъ подмостковъ для дедуктивнаго разсужденія, которые несомнѣнно составляютъ душу Декартова картезіанскаго Прибавимъ къ этому, что Декартъ употребляетъ въ дѣло не одно внутреннее наблюденіе, но, какъ знатокъ анатоміи и фізіологіи, на сколько это было возможно въ семнадцатомъ вѣкѣ, онъ высоко цѣнитъ чувственный опытъ; онъ съ любовью изучаетъ книгу природы⁴⁾, и въ этомъ отношеніи одно лишь невѣжество можетъ противопоставлять его Бэкону Веруламскому. Поэтому неизвѣстныя исторіи картезіанства справедливо настаиваютъ на невозможности раздѣленія въ Декартѣ философа отъ ученаго; точно также не безъ основанія и французскій позитивизмъ помѣщаетъ въ числѣ своихъ предковъ того, кто стремился сдѣлать изъ философіи точную науку. Недостатокъ у Декарта, который онъ раздѣляетъ съ большинствомъ метафизиковъ и который является результатомъ его схоластическаго воспитанія, состоитъ въ нетерпѣнн, съ которымъ онъ спѣшитъ къ выводамъ и систематизации и которое мѣшаетъ ему ясно различать между методомъ научнаго изслѣдованія и методомъ изложенія.

Приложеніе геометрическаго метода къ метафизикѣ съ цѣлью сдѣлать изъ нея совершенно достоверную науку — вотъ основная мысль картезіанства. Исходя изъ небольшого числа аксіомъ и опредѣленій, геометръ путемъ дедукціи приходитъ къ громадной массѣ выводовъ. Точно такъ поступаетъ и Декартъ. Ему прежде всего нужны аксіомы и опредѣленія въ первой части нашего изложенія системы Декарта мы увидимъ, какъ ему доставляютъ ихъ внутреннее наблюденіе. При помощи разсужденія изъ этихъ опредѣленій онъ выводитъ цѣлый рядъ дедукцій, которыя составляютъ предметъ второй части.

1) Замѣтимъ, что все, что онъ знаетъ, или думаетъ, что знаетъ, онъ подучаетъ путемъ чувствъ и традиціи, а чувства обманчивы, Декартъ знаетъ, можетъ сомнѣваться во всемъ; традиціонной наукѣ онъ противопоставляетъ радикальное сомнѣніе. Но онъ сомнѣвается не только для того, чтобы сомнѣваться. Его скептицизмъ, хотя и радикальный, есть скептицизмъ временный и имѣетъ цѣлью достигнуть достоверное и имъ самимъ добытое знаніе. Онъ въ одно и то же время отдѣляется и отъ философовъ Цереріи и отъ скептиковъ въ собственномъ смыслѣ. Схоластики говорили: *Scedo ut intelligam*; онъ доводитъ напротивъ: *Dubito ut intelligam*. Ниронъ, Секстъ, Монтьенъ сомнѣвались еще до него, но они не могли

Œuvres de Descartes, par Amédée Frévoſt, Paris, 1856. — *Œuvres inédites de Descartes*, par Foucher de Careil, 1860. — A. Baillet, *La vie de M. de Descartes*, Paris, 1691. — Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854. — J. Millet, *Histoire de Descartes avant 1637 suivie de l'analyse des Discours de la méthode et des Essais de philosophie*, Paris, 1867. — Bertrand de Saint-Germain, *Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin*, *ibid.*

²⁾ *Discours de la méthode*, 1-я часть, § 10.

³⁾ *Ibid.*, 2-я часть, § 11.

⁴⁾ *Discours*, 1-я часть, § 162 сл. особенно часть 5-ю.

всего существовать надъ своимъ сомнѣніемъ и, устали отъ борьбы, они сдѣлали свое сомнѣніе цѣлью, окончательной и лишенной будущности системой. Для Декарта же сомнѣніе есть только средство, отъ котораго онъ сдѣлался свободнымъ, лишь только находитъ первую достоверную истину. И если Декартъ становится отцомъ новой рационалистической философіи, то не черезъ своей скептицизмъ, а черезъ прибавку къ отрицанию положительнаго начала въ высокой степени жизненнаго и плодотворнаго.

Что же это за начало и какимъ образомъ открываетъ его Декартъ? Это начало ему открывается самый фактъ его сомнѣнія. Я сомнѣваюсь, говоритъ онъ, вотъ что совершенно достоверно. Но сомнѣваюсь, значить мыслить. Достоверно, следовательно, что я мыслю, значить существовать. Достоверно следовательно то, что я существую: *Cogito ergo sum*⁹⁾. Если Декартъ беретъ у древности и у среднихъ вѣковъ, именно у Августина элементы своего разсужденія, то онъ придаетъ ему новую форму, живое и ясное выражение, которое поражаетъ умъ и сразу привлекаетъ его на свою сторону. Значительной частью своего успѣха картезианская философія обязана ставшей классическою формулѣ: *cogito ergo sum*. Впрочемъ, *cogito ergo sum* не есть умозаключеніе, и Декартъ не хотѣлъ, чтобы мы его принимали за таковое. Какъ умозаключеніе, оно было бы только безвыходнымъ кругомъ, такъ какъ въ немъ заключеніе есть въ сущности тоже, что и большая посылка. Это просто аналитическое сужденіе, предложеніе, очевидное само по себѣ.

Вотъ, следовательно, достоверное основаніе, на которомъ можно построить новую систему, не менѣе достоверную, какъ и ея основной принципъ: въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что всѣ предложенія, необходимо вытекающія изъ аксіомъ, также истинны, какъ и сама аксіома.

Пока однако, я знаю только одно: то, что я существую. Чтобы идти дальше и расширить кругъ моего знанія, я долженъ быть въ высшей степени осматрительнымъ и постоянно помнить, что очевидность, и только одна очевидность, способна дѣлать для меня достоверною какую нибудь вещь. Очевидно, что я мыслю и существую, но не очевидно, что объектъ моей мысли существуетъ внѣ меня, потому что природа, которая меня обманываетъ, заставляя вѣрить въ восходъ и заходъ солнца, также точно можетъ меня обманывать, заставляя признавать реальность чувственныхъ вещей. Мои идеи могутъ быть только продуктами моего воображенія, Тѣло, холодъ, даже болѣзнь могутъ быть результатомъ галлюцинаціи. Пришлось бы отказаться отъ доказательства, противоположнаго этому скептическому предположенію, пришлось бы навсегда замкнуться въ тѣсный кругъ достоверности одного *sum quia cogito* и остаться скептикомъ относительно всего остальнаго, еслибы между идеями, которыя открываетъ

въ себѣ мыслитель, не было бы одной, происхожденіе которой очевидно чудно: наша это идея Бога: идеи безконечнаго и совершеннаго Существа.

Эта идея не можетъ быть продуктомъ моей мысли; ибо мысль моя конечна, ограничена, несовершенна; и очевидно, что конечная причина не можетъ произвести безконечнаго слѣдствія. Скажутъ, быть можетъ, что идея безконечнаго — чисто отрицательная идея, но напротивъ, она есть самая положительная изъ всѣхъ; идея предшествующая всѣмъ другимъ и безъ которой идея конечнаго была бы невозможна. Пусть возражатъ, что человѣкъ въ немъ несовершенное въ настоящемъ его состояніи, можетъ быть совершеннымъ въ возможности, потому что онъ стремится къ совершенству и что поэтому то он и могло само произвести идею Бога. Но идея Бога не есть идея существа, совершеннаго въ возможности, а идея существа безконечнаго въ действительности. Развивающееся совершенство не есть то совершенство, которое мы приписываемъ Богу. Наша разумъ развивается, блгтъ можетъ, безпредѣльно, посредствомъ послѣдственныхъ прибавокъ, путемъ постепенныхъ завоеваній. Богъ, напротивъ, есть существо, къ которому нельзя ничего прибавить, существо отъ вѣчности абсолютное и совершенное. Если такимъ образомъ идея Бога не можетъ исходить отъ насъ, то она должна исходить отъ Бога; необходимо, следовательно, что Богъ существуетъ.

Впрочемъ, идея Бога вытекаетъ уже изъ идеи существа совершеннаго, такъ какъ существованіе есть существенный элементъ совершенства; безъ него Богъ былъ бы самымъ несовершеннымъ изъ существъ. Этотъ аргументъ, развитый св. Ансельмомъ, какъ будто ставить въ зависимость существованіе Бога отъ нашей идеи совершеннаго существа. Но не такъ слѣдуетъ это понимать по Декарту. Богъ не потому существуетъ, что мой разумъ его сознаетъ, но мой разумъ его сознаетъ потому, что Богъ существуетъ. Истинное основаніе нашей вѣры въ Бога не есть наше о немъ сознаніе — это было бы основаніе слишкомъ субъективное и шаткое, но Богъ самъ утверждаетъ въ насъ, черезъ врожденную идею безконечнаго. Скажутъ что изъ тѣснаго и необходимаго соотношенія, которое существуетъ между идеей горы и идеей долины, вовсе не слѣдуетъ существованіе ни той ни долины; но это возраженіе есть софизмъ. Конечно, изъ того, что я могу себѣ представить гору безъ долины, или долины безъ горы, не слѣдуетъ, что гора или долина существуютъ, но слѣдуетъ то, что обѣ идеи неважны. Такимъ же образомъ, если я не могу себѣ представить идеи Бога безъ идеи существованія, слѣдуетъ, что идея Бога включаетъ въ себѣ идею существованія совершеннаго существа¹⁰⁾.

⁹⁾ Méditations III et V.

¹⁰⁾ Въ сущности, онтологическое доказательство тоже мало доказательно, какъ и космологическое. Это скорее установленіе аксіомы, истины, которую душа воспринимаетъ непосредственно, прежде всякаго размышленія.

Итак, я знаю, во-1-х, то, что я существую, во-2-х, то, что Бог существует. Достоверность существования Бога чрезвычайно важна; отъ нея зависит всякая истина, всякая достоверность, всякое положительное знание. Безъ нея я остался бы заключенным въ *cogito. ergo. sum.* и, зная бы самого себя, не зная вселенной; посредствомъ же ея и переходу къ проистекающей отъ нея истинности, которую сомнѣніе вырвало между мыслью и вѣншими вещами; я узнаю въ 3-х, то, что міръ тѣлъ существуетъ. Богъ и только онъ одинъ гарантируетъ мнѣ реальность моихъ идей; только одна идея о Немъ, которую онъ выожилъ въ меня разрушаетъ мой скептицизмъ. Поэтому, только отрѣшась отъ идеи Бога, я могу считать чужеродный міръ за иллюзію, произведенную какимъ либо злымъ духомъ или чуждой волею моего духа; но разъ доказано существованіе Бога, творца всѣхъ вещей, становится очевиднымъ, что моя инстинктивная вѣра въ существованіе міра имѣетъ твердое основаніе, такъ какъ эту вѣру я получаю отъ существа совершеннаго, т. е. такого, которое не можетъ обманываться. Съ этого момента сомнѣніе невозможно, и остатки скептицизма во мнѣ смѣняются неокружимой вѣрой въ разумъ^{*)}. Гдѣ реальности, существованіе которыхъ теперь доказано; Богъ, я и тѣлесный міръ, можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ: Богъ есть безконечная субстанція, сущность отъ котораго зависятъ все и которое само ни отъ чего не зависитъ; душа есть субстанція, основной атрибутъ которой или сущность есть мышленіе; тѣло есть субстанція, атрибутъ которой или сущность есть протяженіе. Что же касается субстанцій, то подъ этимъ словомъ нужно разумѣть вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія^{*)}.

2) Наблюденіе и умозаключеніе положили основаніе для картезіанской системы. Дедукція *a priori* создаетъ все остальное.

*) *Méditation V, 8*: Признавъ существованіе Бога и признавъ въ то же время, что всѣ вещи зависятъ отъ него, я онъ не можетъ обманывать и заключаю отсюда, что все то, что я ясно и отчетливо сознаю, не можетъ не быть истиннымъ... я уже не могу привести никакого противнаго основанія, которое бы заставляло меня въ этомъ сомнѣваться, и такимъ образомъ я вкладываю истиннымъ и достовернымъ знаніемъ. Это самое знаніе распространяется также и на всѣ остальные вещи которыя я, помнится, когда-то доказывалъ, какъ наир. истины геометріи и другія подобныя; ибо какими возраженіями могутъ заставить меня въ нихъ сомнѣваться? Могутъ ли, что мол природа такова, что я несмысленно ошибаюсь? Но я уже знаю, что не могу ошибаться въ этихъ сужденіяхъ, основанія которыхъ я ясно сознаю. Потому ли, что я никогда считалъ многія вещи истинными и достоверными, которыя позже призналъ за ложными? Потому ли, что я сля? Но если бы я даже спалъ, то все, что представляется разуму съ характеромъ очевидности, абсолютно истинно; совершенно ясно, что достоверности истина всякой науки зависитъ единственно отъ познанія Бога: такъ что, пока я его не знаю, я не могу знать совершенно никакой другой вещи. Но когда я теперь его знаю, то имѣю возможность приобщить совершенное знаніе: безсмысленныхъ предметовъ, и притомъ не только тѣхъ, которые находятся въ немъ, но и тѣхъ, которые принадлежатъ тѣлесной природѣ.

*) *Principes, I, 9*.

И вотъ прежде всего дедукція, которая заключается въ выводѣхъ системы Спинозы: такъ какъ субстанція есть то, что не нуждается ни въ какой другой вещи для своего существованія, то отсюда слѣдуетъ, что только Богъ есть субстанція въ собственномъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы представляемъ себѣ субстанцію, то представляемъ только одну вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что нуждается только въ самой себѣ для существованія. Въ словахъ: нуждается только въ самой себѣ, нѣтъ ничего неяснаго. Такъ какъ, съобѣдѣнн говоря, только Богъ таковъ; никакая сотворенная вещь не можетъ ни одного мгновенія существовать, не поддерживаемая и не поддерживаемая его могуществомъ. Поэтому Школа справедливо говоритъ, что глобъ субстанція не однократно по отношенію къ Богу и къ твореніямъ^{*)}. Творенія, слѣдовательно, не суть субстанцій въ собственномъ смыслѣ: Они суть таковыя по отношенію другъ къ другу, но не по отношенію къ Богу, такъ какъ онъ отъ него зависитъ.

Итакъ, подъ относительной и конечной субстанціей Декартъ понимаетъ то, что нуждается только въ Богѣ для своего существованія; подъ модусомъ то, что не можетъ существовать и не можетъ быть представлено безъ другой вещи, которая составляетъ его субстанцію; подъ атрибутомъ—существенное качество субстанцій, то качество, котораго нельзя у нея отнять, не уничтожая вмѣстѣ съ тѣмъ и самой субстанціи.

Субстанція (относительная)—суть духи и тѣла. Атрибутъ, т. е. сущность духовъ, есть мышленіе^{*)}; атрибутъ, т. е. сущность тѣлъ, есть протяженіе.

Изъ того, что сущность тѣлъ состоитъ въ протяженіи, слѣдуетъ, во-1-х, что во всей вселенной не можетъ быть протяженія безъ тѣла, т. е. не можетъ быть ни пустаго пространства, ни тѣла безъ протяженія; во-2-х, что міръ тѣлъ безграниченъ, такъ какъ протяженіе не имѣетъ себѣ представлять имѣющимся границы (здесь Декартъ расходится съ Аристотелемъ и соглашается съ Бруно); въ 3-х, что тѣло, собственнаго говоря, не имѣетъ центра; его форма эксцентрична, движеніе его центробѣжно, ибо центръ есть математическая точка, а математическая точка не имѣетъ протяженія.

Свойства протяженія суть: дѣлимость, фигура, подвижность; но такъ какъ дѣлимость есть ничто иное, какъ движеніе раздѣленія, а фигурность есть движеніе раздѣленія и соединенія, то съ истѣя протяженія, а слѣдовательно, и матерія резюмируются въ движеніи.

*) *Ibidem*.

*) *Principes, I, 51*.

*) *Principes, I, 8*: Подъ словомъ мышленіе я понимаю все, что происходитъ въ насъ такимъ образомъ, что мы забываемъ это непосредственно сами; но, когда мы хотимъ его понимать, желать, воображать, но даже чувствовать, значить мыслить,

но и целого движения, кроме движения в пространстве, движения перемещения.

Движение, кроме того, не может иметь своим источником, самим телом, нельзя сказать, что они движутся, что они сами себя приводят в движение и сами собою остаются в этом состоянии; ибо тела протяженны, ничто, больше, как, протяженны до самых глубочайших своих основ; внутреннего начала, центральности и импульсы, который мы называем душой, у них вовсе нет. Они совершенно пассивны, они не движутся; но они движутся, движимы импульсами, нельзя даже сказать, что тела тяжелы, если, под тяжестью понимать стремление тела к центру земли, т. е. к центру притягательности материи. Материальный мир не знает иного закона, кроме закона необходимости. Одаренный творцем первоначально движением по прямой линии, части материи распределяются в вихреобразные скопления и образуют звзды, затѣм планеты, которые суть потухшие звзды и, наконец, всѣ небесныя тела. Наука о мирѣ есть проблема механики. Материальный мир есть машина, неограниченная, но не бесконечная—цѣль движений, начало которых въ Богѣ 13).

Не слѣдуетъ однако примѣнивать теологію къ истолкованію природы, и физика должна совершенно отказаться отъ поисковъ за конечными причинами, которые слишкомъ долго задерживали успѣхи этой науки 14).

Духи во всѣхъ отношеніяхъ противоположны теламъ: т. е. они существенно активны и свободны, и подобно тому, какъ въ телѣ нѣтъ ничего, что не было бы протяженіемъ, въ душѣ нѣтъ ничего, что не было бы мыслью непротяженной, нематериальной. Тѣло есть все, что не есть духъ, духъ есть абсолютное отрицаніе всего, что есть тѣло.

Обѣ субстанции совершенно исключаютъ другъ друга, совершенно противоположны другъ другу: тѣло совершенно неопушечено, духъ совершенно нематериаленъ (дуализмъ субстанцій, дуалистическій спиритуализмъ 15).

Подобно душѣ и телу, наука о тѣлахъ не имѣетъ ничего общаго съ наукой о душѣ. Если физика должна строго держаться границъ механическаго истолкованія, то душа, въ свою очередь, должна быть объяснена только изъ самой себя.

13) Principes, II-III.

14) Principes, I, 2.

15) Meditation VI. — На этомъ вопросѣ особенно ясно глубокое разлічіе между Декартомъ и Лейбницемъ, между дуалистическимъ спиритуализмомъ и спиритуализмомъ конкретнымъ. Между тѣмъ какъ Декартъ доходитъ до того, что отрицаетъ даже стремленіе у тѣла, Лейбницъ признаетъ телу, т. е. составляющему его монадамъ, не только стремленіе, но даже перцепцію въ томъ смыслѣ, что оно содержитъ, но не сознаетъ ирочемъ этого, идея, которую оно стремится реализовать. Отличительная черта духа (сравнительно съ тѣломъ) есть: аперцепція, а не перцепція, т. е. сознаніе цѣлы, къ которой стремится, а не само стремленіе.

Кажется, что ощущение есть дѣйствіе тѣла на душу, а произвольное движение души на тѣло, но взаимодействие это только кажущееся, ибо не можетъ быть физическаго вліянія между двумя субстанціями, которыхъ атрибуты взаимно другъ друга исключаютъ. Человѣкъ—есть существо составное, соединеніе души и тѣла. Душа заимствуетъ чувственныя идеи изъ самой себя, дѣйствіе соотвѣствующихъ ощущений—тѣло въ свою очередь, есть автоматъ, который движется вслѣдствіе желаній души. У тѣла своя судьба; у души своя, тѣло подчинено необходимости, душа обладаетъ свободою воли, независимо отъ тѣла она переживаетъ его разрушеніе. Обѣ половины, составляющія человѣческое существо такъ исключаютъ другъ друга, что не можетъ быть даже и трѣтці, въ принципѣ, о единеніи души и тѣла въ точномъ смыслѣ слова. Тѣ, которые никогда не философствуютъ, именитъ Декартъ принцессы Елисаветы, и которые полагаются только на чувства, не сомнѣваются въ томъ, что душа двигаетъ, а что тѣло дѣйствуетъ на душу; но они рассматриваютъ душу и тѣло, какъ одно и то же, т. е. считаютъ ихъ соединенными; ибо полагаютъ, что вещи соединены другъ съ другомъ, значитъ считать ихъ за одну вещь. И на ея возраженіе, что взаимодействие души и тѣла—фактъ очевидный, и что гораздо легче признать за душой протяженность, чѣмъ отрицать эту очевидность, Декартъ отвѣчаетъ: «я желаю, чтобы В. В. признали за душой материальность и протяженность, ибо это и значило бы признавать ея соединеніе съ тѣломъ; а когда Вы хорѣшенько объ этомъ подумаете и проверите на самой себѣ, то Вамъ легко будетъ увидѣть, что матерію, которую Вы написали мысли, не есть сама мысль, и что протяженность этой матеріи совершенно иной природы, чѣмъ протяженность мысли, такъ какъ первая ограничена извѣстными мѣстамъ, изъ котораго она исключаетъ всякое протяженіе тѣла, чего нѣтъ со второй; и тогда В. В. легко придетъ къ уясненію различія между душой и тѣломъ, не смотря на то, что раньше признали ихъ соединеніе 16».

Однако, не смотря на свою теорію, Декартъ говоритъ о взаимодействіи души и тѣла такъ, какъ будто это взаимодействие очевидно. Его антропология, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ она излагается въ его *Traité des passions* 17), предполагаетъ вседѣло, что отрицаетъ его метафизика. Совершенно противно категорическимъ положеніямъ, которыми мы пришли выше, Декартъ принимаетъ здѣсь, что душа соединена со всѣми частями тѣла и что спеціально дѣятельность ея проявляется въ железѣ—*glands pinealis* и что душа и тѣло вліяютъ одно на другое при посредствѣ этого железы и при посредствѣ животныхъ духовъ. Однако онъ видѣтъ не смѣшиваетъ, «общихъ субстанцій». Въ трактатѣ *De l'homme et de la Formation*

16) A. Madame Elisabeth, princesse palatine (XIX письма въ *l'écrit de la vie*, no. 104, (Paris).

17) Amsterdam, 1650.

философии¹⁾ онду указывает ихъ границы: тѣло движается, мыслитъ, дышитъ, душа наслаждается, страдаетъ, желаетъ, голодаетъ, жаждаетъ, любитъ, радуется, боится, воспринимаетъ идеи звука, свѣта, запаха, вкуса, сопротивляется, бодрствуетъ, презитъ, обмираетъ. Но всѣ эти явленія суть послѣдствія, — а не эффекты движений, произведенныхъ въ порахъ мозга, сдѣланныхъ души, входящими и выходящими животными духами. Безъ тѣла нѣтъ личности безъ мозга, всѣ эти явленія исчезаютъ вмѣстѣ съ памятью о нихъ, и въ душѣ осталась бы одна концепція чистыхъ идей субстанцій, мысли, пространства, безконечнаго, идей, совершеннаго независимыхъ отъ ощущенія. Впрочемъ, идеи, для образования которыхъ необходимо сотрудничество чувствъ, а следовательно и мозга, эти идеи — нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ объекты, которые считаются ихъ представителями. Идеи нематеріальны, объекты матеріальны, идеи следовательно, скорѣе представляютъ противоположность объекта, чѣмъ его образъ. Наши идеи матеріальныхъ качествъ такъ же мало похожи на объекты, какъ боль на остріе, причинившее ее, или шекотанье на перо²⁾.

Рационализмъ и спиритуализмъ въ принципі, основатель французской философіи на самомъ дѣлѣ приближается къ эмпиризму и материализму. Его животное-машинъ заключаетъ въ зародышѣ челоѣка-машину Декартри. Догматически вѣруя въ реальность пространства, онъ является однако предшественникомъ Локка, Юма и Канта въ ученіи о подной и абсолютной разницѣ между нашими идеями матеріальныхъ качествъ и ихъ вѣншими признаками.

§ 54.

Картезіанская школа³⁾.

Философія Декарта выражала въ ясныхъ и точныхъ словахъ стремленіе ѣека къ освобожденію отъ традиціонныхъ авторитетовъ въ вопросахъ науки и къ автономіи разума. Успѣхъ ея былъ громадный. Общіяемая въ новаторствѣ и атенизмѣ іезуитами Франціи и суровыми кальвинистами Гол-

ландіи, встрѣтивъ нападены во имя эмпиризма со стороны Томы Гоббеса и Петра Гассенди, послѣдователя Демокрита и Эпикура, она соединила подъ своимъ знаменемъ Клерселе, ⁴⁾, Де-ла Forge ⁵⁾, Сильвана Региса ⁶⁾, Блобера ⁷⁾, Арнольда ⁸⁾, Никола ⁹⁾ Малебранша, Гейлмкса Анверскаго, Балтазара Беккера, Спинозу.

Два главныхъ вопроса занимали преимущественно новую школу. Каково отношеніе между душой и тѣломъ, духомъ и матеріей? Къ этому онтологическому вопросу тѣсно примыкалъ вопросъ о происхожденіи идей и ихъ достоверности, вопросъ критическій. Наконецъ, каково отношеніе между душой и Богомъ, между человѣческой свободой съ одной стороны и божественнымъ всемогуществомъ и всезнаніемъ съ другой? Таковъ былъ моральный вопросъ, тѣсно связанный съ предыдущимъ.

Чтобы разрѣшить первый вопросъ, необходимо было примирить разсужденіе и опытъ. Если судить только по фактамъ, то ощущеніе есть, очевидно, дѣйствіе, произведенное тѣломъ на душу, дѣйствіе матеріи, воспринимаемое духомъ. Произвольное движеніе есть также, очевидно, дѣйствіе духа на тѣло. Мы подвергаемся вліянію матеріи и реагируемъ на нее. Есть, следовательно, связь тѣсная между обѣими субстанціями. Но, сравнивая этотъ результатъ наблюденія съ дуалистической метафизикой своего учителя, картезианцы запутываются въ неразрѣшимыхъ затрудненіяхъ и въ концѣ концовъ вѣдѣтъ приходить къ чуду. Духъ есть субстанція мыслящая и не протяженная; тѣло — субстанція протяженная и бессознательная. Духу свойственно исключительно мысленіе, тѣлу — протяженіе. Но если понятно, что протяженная субстанція получаетъ импульсъ отъ другой протяженной субстанціи и передаетъ его въ свою очередь третьей, тоже протяженной субстанціи, то совершенно невозможно, чтобы эта протяженная субстанція приводилась въ движеніе чѣмъ нибудь совершенно непротяженнымъ, и обратно; чтобы предметъ, совершенно непротяженный, передавалъ этой протяженной субстанціи какое нибудь движеніе. Можно себѣ представить взаимодѣйствіе между двумя аналогичными субстанціями, но нельзя себѣ представить взаимодѣйствіе между субстанціями противоположными. Невозможно, следовательно, допустить дѣйствительнаго вліянія (*influxus physicus*) души на тѣ-

¹⁾ Умеръ въ 1686 г. Издавъ посмертныя сочиненія Декарта.

²⁾ *Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus*, Amsterdam, 1669.

³⁾ 1632-1707. — *Système de philosophie*, Paris, 1690, 3 vol.; Amst., 1691.

⁴⁾ 162-1663. — *Initiatio philosophis, dubitatio cartesiana*, 1655.

⁵⁾ *Opera philosophica*, Amst., 1691. — *Logica vetus et nova, ontologia, de cognitione Dei et nostri*, Duisb., 1666.

⁶⁾ Умеръ въ 1694 г. — *Oeuvres*, Lausanne, 1777, 30 vol. in-4. — *Oeuvres philosophiques*, publiées par M. J. Simon dans la Bibliothèque Charpentier.

⁷⁾ Умеръ въ 1695 г. — *Oeuvres philosophiques de Nicole*, éd. Jourdain, 1845.

⁸⁾ Paris, 1664 (изд. Clerselier). — по латини Амстердама, 1677, cum notis Lud. de la Forge.

⁹⁾ *Traité du Monde ou de la lumière*, chap. I, Paris, 1664 (publié par Clerselier).

¹⁰⁾ F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854. — Damiron, *Histoire de la philosophie du dix-septième siècle*. — Et Saisset, — *Précurseurs et disciples de Descartes*, Pa. is, 1862.

ло и тѣла на Душу. По учению картезианцевъ и особенно Отца Малепранша изъ его теорій окказіональныхъ причинъ, „видимое“ взаимодействие между душой и тѣломъ можно объяснить только сверхъестественнымъ содѣйствіемъ и вмѣшательствомъ Бога. Вмѣшательство Бога происходитъ по поводу (à l'occasion) каждаго нашего желанія для того, чтобы передать нашему тѣлу движеніе, которое душа не можетъ ему передать сама по себѣ, и по поводу каждаго тѣлеснаго ощущенія для того, чтобы возбудить въ душѣ соотвѣтственное воспріятіе. Наши желанія суть окказіональныя причины, а Богъ есть производящая причина нашихъ движеній; чувственные объекты суть окказіональныя причины, Богъ есть производящая причина нашихъ воспріятій.

Окказіонализмъ скрывалъ подъ наивной формой самую смѣлую отрицанію. Прежде всего, если нѣтъ примаго влияния духа на тѣло, если Богъ, т. е. безконечная Мудрость и Благость, есть необходимый и единственный посредникъ въ отношеніяхъ между душой и тѣломъ, то отсюда слѣдуетъ заключить вмѣстѣ съ картезианцемъ Валтазаромъ Беккеромъ *) (*De betoverte Wereld*), что колдовство, магія, спиритизмъ подъ всѣми формами есть только отвратительное и смѣшное заблужденіе.

Но этого мало. Если Богъ есть производящая причина всѣхъ нашихъ перцепцій и всѣхъ нашихъ волевыхъ движеній, то и самъ только субъектъ номинальный, кажущійся, фиктивный, а реальнымъ субъектомъ нашихъ дѣйствій является Богъ: это онъ дѣйствуетъ во мнѣ, онъ во мнѣ мыслитъ.

Первое изъ послѣдствій окказіонализма (Богъ дѣйствуетъ во мнѣ) выведено Арнолдомъ Гейлинксомъ Аннерикомъ *), (*Гробъ счастіи* или *Этика*).

Второе (Богъ мыслитъ во мнѣ) формулировано Николаемъ Малепраншемъ **). (*De la recherche de la verité. — Entretiens sur la métaphysique et la religion* и т. д.).

*) 1634-1698. — *De philosophia cart. admonitio candida et sincera*, Wesel, 1668. — *De betoverte wereld*, Leuwarden, 1690, Amst., 1691.

*) 1625-1669. — *Arnoldi Geulinx Logica fundamentis suis a quibus haec tenus collapsa fuerat restituta*, Leyde, 1660. — *Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum*, Amst., 1695. — *Гробъ счастіи sive Ethica*, Amst., 1665. — *Physica vera*, 1698; etc.

**) 1638-1715. — *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Paris, 1675; 1712. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, 1677. — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., 1680. — *Traité de morale*, Rott., 1684. — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, 1684. — *Entretiens*, etc., 1688. — *De l'amour de Dieu*, 1697; etc. — *Oeuvres*, Paris, 1712. — *Oeuvres*, par Genoude, 2 vol., Paris, 1837. — *Oeuvres de Malebranche*, publiées par M. J. Simon dans la Collection Charpentier, Paris, 1842. — *Blampignon, Études sur Malebranche*, Paris, 1862.

По учению этого мыслителя, наиболее глубокаго изъ французскихъ картезианцевъ, Богъ есть мѣсто всѣхъ душъ точно также, какъ пространство есть мѣсто тѣлъ. Для души онъ есть тоже, что свѣтъ для глаза. Какъ этотъ органъ плаваютъ въ свѣтѣ, такъ и душа находится въ Богѣ, мыслитъ и видитъ въ Богѣ. Мы воспринимаемъ не самыя матеріальныя вещи, а Идеи — типы вещей, ихъ идеальную субстанцію такую, какова она въ Богѣ. Въ силу мѣла, какимъ образомъ глазъ души могъ бы видѣть матеріальныя вещи? Видѣть какой нибудь предметъ, развѣ это не значитъ ассимилировать, отождествить его съ собою? И какимъ образомъ субстанціи, взаимно другъ друга исключающія по своей сущности, духъ и тѣло, какимъ образомъ могли бы проникать одна другую? Какимъ образомъ глазъ души можетъ ассимилировать себѣ то, что не соотвѣтствуетъ его природѣ? Духъ можетъ видѣть только то, что есть духъ.

Картезианизмъ, который отъ первоначальнаго теизма пришелъ въ метафизикъ, къ чему-то провъ пантеизма, въ дѣлѣ морали впадалъ въ самый абсолютный детерминизмъ, ибо онъ дѣлалъ изъ Бога, если можно такъ выразиться, всеобщаго актера. Этой именно стороной онъ и порадовалъ Паскаля ¹⁾, который впрочемъ его не любилъ, и Порта — рояльскихъ философовъ, сторонниковъ ясенизма и св. Августина въ вопросѣ о предопредѣленіи и о предвѣщающей благодати. Но стоило только снять съ него теологическую оболочку, чтобы придти къ полному спинозовскому натурализму.

§ 55.

С п и н о з а .

Барухъ (Бенедиктъ) Спиноза ¹⁾ или Деспиноза родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ; родители его были евреи, родомъ изъ Португаліи и, какъ видно, пользовались нѣкоторымъ достояніемъ. Отецъ готовилъ его въ раввины, а потому сынъ изучалъ теологію, но скоро предпочелъ ей свободную философію.

*) 1623-1662. — *Oeuvres*, éd. Havet, Paris, 1852, 2 vol. — *Mémoire de M. Comte sur les Pensées de Pascal*, Paris, 1842. — *Vinet, Études sur Blaise Pascal*, Paris, 1848.

*) *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent addidit H. E. G. Paulus, Jena, 1802-03. Éditions plus récentes: Græfer, 1830; C. Riedel, R. des Cartes et B. de Spinoza præcipua opera philos.*, Lips, 1843; C. H. Bruder, *ibid.*, 1843-46; complétées par J. Van Yloten

философскую спекуляцию. Отлученный от общества синегой, которая тщетно старалась вернуть его к вѣрѣ отце, онъ удалился сперва въ Ринсбургъ, потомъ въ Уорбургъ и, наконецъ, въ Гагу, гдѣ и окончилъ свою скитальческую жизнь въ бѣдности въ 1677 г. Любве къ независимости заставила его отказаться отъ мѣста профессора философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ, предложеннаго ему курфюрстомъ Карломъ Людовикомъ. Въ Гагѣ онъ написалъ свои главные сочиненія между 1660 и 1677 г. Въ 1663 г. онъ издалъ трактатъ: *Renati Descartes principiorum philosophiae Pars I et II more geometrico demonstrata*, и въ 1670 г. анонимное сочиненіе: *Tractatus theologico-politicus*, гдѣ онъ касается и разсуждаетъ въ смислѣ рационализма вопросъ объ открытіи, пророчествѣ, чудесахъ и свободномъ изслѣдованіи. Величайшее его твореніе *Ethica more geometrico demonstrata* и нѣкоторыя другія, не столь важные трактаты, были изданы послѣ его смерти другомъ его Людовикомъ Мейеромъ. Его *Tractatus de Deo, homine, ejusque felicitate* сталъ извѣстенъ ученымъ только въ 1852 г. (изданіе Ed. Boehmer.) Биографія его написана Колерусомъ (1698 г. по голландски, въ 1706 по французски) и докторомъ Lucas (Амстердамъ 1719).

Система Спинозы, какъ она сформулирована въ *Этикѣ*, вышла изъ опредѣленія субстанціи, даннаго Декартомъ и изъ строгатаго приложенія метода французскаго философа ²⁾. Исходя изъ опредѣленій субстанціи, атрибута, модуса, подобно тому какъ математикъ исходитъ въ построеніи своей науки изъ опредѣленій линіи, плоскости, угла и пр., Спиноза выводитъ систему положеній, тѣсно связанныхъ между собою, систему, въ которой критикъ можетъ быть подвергнуто только самое основаніе. Методъ Спинозы не есть ничто внѣшнее по отношенію къ его положеніямъ; онъ составляетъ неразрывное единство съ его философіей, составляетъ, такъ сказать, ея постоянную основу, а не случайную форму. Если послѣдователи Декарта трактуютъ о мірѣ, человѣкѣ и его страстяхъ *môge geistes*, то это потому, что онъ смотритъ на эти предметы совершенно также, какъ геометръ смотритъ на свои фигуры, и придаетъ предметамъ, изслѣдуемымъ философіей такое же

значеніе, какое геометръ придаетъ предметамъ своей науки ³⁾. Какъ въ геометріи все безусловно и необходимо, какъ въ ней выводы неизбежно вытекаютъ изъ аксіомъ, такъ и нравственные и физическіе факты, которыми занимается философія, необходимо вытекаютъ изъ природы вещей. Спиноза также мало заботится объ этихъ конечныхъ дѣлахъ, какъ мало думаетъ геометръ о дѣлѣ, для которой три угла треугольника равняются двумъ прямымъ. Спиноза приходитъ къ математическому детерминизму не потому, что онъ употребляетъ геометрическій методъ, а наоборотъ, онъ его употребляетъ потому, что разсматриваетъ міръ, какъ геометръ, какъ детерминистъ. Какъ для Декарта, Локка и Пиагора, такъ и для него философія есть обобщенная математика. Но, хотя геометрическій методъ и присущъ его философіи, все таки ничто не мѣшаетъ исключить въ нашемъ изложеніи ея схоластическія принадлежности, взятые авторомъ *Этики* изъ началъ Эвклида. Мы ограничимся указаніемъ основнхъ положеній его системы.

I. ОПРЕДѢЛЕНІЯ.

Основныя понятія Спинозы суть: субстанція, атрибутъ и модусъ. Подъ субстанціей я разумѣю; говорить онъ, то, что существуетъ само по себѣ и объясняется само изъ себя, т. е. то, что для существованія не нуждается ни въ чемъ иномъ, а для пониманія не нуждается ни въ какомъ другомъ понатіи ⁴⁾. Подъ атрибутумъ я понимаю то, что разумъ познаетъ о субстанціи, какъ о составляющемъ ея сущность ⁵⁾. Подъ модусомъ я понимаю состоянія субстанціи, т. е. то; что существуетъ въ другомъ, черпаетъ что оно и понимается ⁶⁾.

II. ДЕДУКЦИИ.

1. Теорія субстанціи.

Изъ опредѣленія субстанціи слѣдуетъ: 1-е, что субстанція есть причина самой себя ⁷⁾; въ противномъ случаѣ она существовала бы по причинѣ, которая не есть она сама, слѣдовательно, она не была бы субстанціей; 2-е, что она беско-

Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia. supplementum contin. tractatus de Deo et homine, etc. Amst., 1802. — Œuvres de Spinoza, trad. par Saisset. — Biographies de Spinoza par Coler (1766). — Lucas (La vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza, 1719). — Armand Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza, Paris, 1842. — J. de Vloten; Baruch de Spinoza, zijn leven en schriften, Amst., 1862.

¹⁾ Мы отнюдь не отрицаемъ вліяніе оказанное на интеллектуальное развитіе Спинозы опредѣленіемъ теологіей среднихъ вѣковъ, вліяніе которое несомнѣнно и въ которомъ даже можно сомнѣваться. Вліяніе это и заставило его искать въ Декартѣ то, что онъ нашелъ; ел. нагнетательскіе вліянія развитіемъ онъ пріупотребилъ къ изученію французскаго философа. Но ни-какъ не менѣе утверждаемъ, что развитіе, данное онъ, его идеѣ материализма, особенно, что оно не только очень близко прикладно къ картезианской философіи,

²⁾ Tractatus politicus, c. 1, § 4. — Éthique, préliminaire.

³⁾ Éthique, I, Déf. 3: Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

⁴⁾ Éth. I, Déf. 4: Per attributum intelligo id quod intellectus per substantiam percipit, tanquam ejusdem essentialis constitutionis.

⁵⁾ Éth. I, Déf. 5: Per modum intelligo substantiae affectionem sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

⁶⁾ Éth. I, Prop. 7.

Spinoza, Ethica (4)

нечна⁹⁾, ибо, если бы она была конечна, она стояла бы в отношеніяхъ къ другимъ субстанціямъ, которыя бы ее ограничивали и отъ которыхъ, слѣдовательно, она бы зависѣла; 3-е, что она едина¹⁰⁾, ибо если бы были двѣ субстанціи, то онѣ другъ друга ограничили бы и перестали бы быть независимыми, т. е. не были бы субстанціями. Итакъ, субстанція только одна; она не зависитъ ни отъ чего другаго, но отъ нея все зависитъ¹¹⁾. Здѣсь Спиноза отступаетъ отъ философіи Декарта; но онъ отступаетъ отъ нея, потому что эта философія сама побуждаетъ къ этому. Дѣло въ томъ, что Декартъ уже намекалъ, что сообразно съ его опредѣленіемъ субстанціи, „однѣ только Богъ есть подлинная субстанція и что въ приложеніи къ другимъ существамъ этотъ терминъ не имѣетъ того смысла, какой заключается въ немъ въ приложеніи къ существу безконечному“¹²⁾. Но вмѣсто устраненія двусмысленности, Декартъ все такъ продолжалъ называть конечныя вещи субстанціями и, чтобы отличить ихъ отъ Бога, онъ называлъ ихъ субстанціями сотворенными: между тѣмъ, уже къ силу его собственного опредѣленія субстанціи, субстанція сотворенная, относительная, конечная есть уже не субстанція. Нельзя называть субстанціей то, что существуетъ не само по себѣ; должно употреблять это названіе только для того, что одно существуетъ и понимается само изъ себя, т. е. для Бога. Богъ одинъ, есть субстанція, и субстанція есть Богъ. Такъ какъ субстанція или Богъ едина и не зависитъ ни отъ чего, то она абсолютно свободна въ томъ смыслѣ, что она опредѣляется сама собой. Ея свобода есть синонимъ необходимости, но эта необходимость вовсе не есть принужденіе¹³⁾.

Дѣйствовать необходимо, значитъ получать побужденіе къ дѣйствию изъ самаго себя; дѣйствовать по принужденію значитъ побуждаться къ дѣйствию не по своей волѣ, но подъ вліяніемъ внѣшней причины. Для Бога также необходимо дѣйствовать и дѣйствовать именно такъ или иначе, какъ необходимо естественно кругу имѣть равныя радіусы. Такъ какъ кругъ есть кругъ, то радіусы его равны между собой; такъ какъ субстанція есть субстанція, то она существуетъ въ модусахъ, но вѣстакі она свободна ибо ея модификаціи вынуждаются только ея природою и никакою внѣшней причиною. Абсолютная свобода исключаетъ одинаково и принужденіе, и произволъ¹⁴⁾.

Субстанція вѣчна и необходима, или, говоря языкомъ схоластики, сущность ея включаетъ въ себя и бытіе. Она не можетъ быть индивидуумомъ,

⁹⁾ Eth., I, Prop. 8.

¹⁰⁾ Eth., I, Prop. 11 et suiv.

¹¹⁾ Монотеизмъ становится здѣсь монизмомъ. По монотеизму Богъ одинъ, какъ Богъ; но онъ не одинъ, какъ существо; монизмъ же Спинозы или пантеизмъ признаетъ Бога единымъ и какъ субстанцію, и какъ существо; онъ единственное существующее существо.

¹²⁾ Principes, I, 51.

¹³⁾ Eth., I, Prop. 17.

¹⁴⁾ Ibid., Scholie.

не можетъ быть личностью, подобной Богу разныхъ религій; если бы она была такою, она была бы ограничена, а всякое ограниченіе есть относительное отрицаніе. Она — общая основа всѣхъ личныхъ существъ, но не ограниченное ни однимъ изъ нихъ. Она не обладаетъ ни разумомъ, ни волею¹⁵⁾; и то, и другое предполагали бы личность. Такъ какъ она не разумна, то дѣйствуетъ не ради цѣлей, но производитъ вещи какъ ихъ дѣйствующія причина. Я утверждаю, говоритъ Спиноза, что мнѣніе, по которому всѣ вещи зависятъ отъ произволенія божія и все зависитъ отъ свободнаго выбора Бога (Декартъ, иезуиты, скотисты), ближе къ истинѣ, чѣмъ то мнѣніе, по которому Богъ дѣйствуетъ ради блага (sub ratione boni); съ этой точки зрѣнія, — на ней стоялъ Платонъ — кажется, что будто въ Богъ и надъ нимъ есть нѣчто болѣе божественное, чѣмъ онъ, что-то такое, отъ чего онъ зависитъ, чему онъ подражаетъ, цѣль, къ которой онъ стремится. Не значить ли это подчинять Бога судьбѣ? Но, какъ мы уже указали, нѣтъ ничего болѣе нелѣпнаго, чѣмъ это мнѣніе, и Богъ есть первая, единственная и абсолютно свободная причина и сущности, и бытія вещи¹⁶⁾.

Называя Бога причиной міра, Спиноза придаетъ слову „причина“ смыслъ совершенно различный отъ его обыкновеннаго значенія. У него идея причины сличается съ идеей субстанціи; идея эффекта съ идеей состоянія, модуса, видоизмѣненія. По его мнѣнію, Богъ есть причина міра также, какъ яблоко есть причина своего краснаго цвѣта, какъ молоко причина бѣлизны, сладости, жидкости, а не такъ, какъ отецъ есть причина существованія сына, или солнце — причина теплоты. Отецъ есть трансцендентная и преходящая причина сына, который имѣетъ существованіе отдѣльное отъ него. Точно также и теплота, хотя и связана съ солнцемъ, имѣетъ существованіе отдѣльное отъ сѣтила, производящаго ее; она существуетъ въѣхъ, рядомъ съ нимъ. Отношеніе Бога Спинозы къ міру — иное; онъ не трансцендентная и не временная, но имманентная причина¹⁷⁾ это, т. е., если мы вѣрно понимаемъ Спинозу, его Богъ не есть причина міра въ собственномъ или общепринятомъ смыслѣ этого слова, причина дѣйствующая извнѣ, разъ и навсегда его создающая. Богъ Спинозы есть постоянный субстратъ вещей, самая сущность вселенной¹⁸⁾. Богъ Спинозы не есть ни временный творецъ міра, какъ учатъ дуалисты, ни христیانство, ни отецъ міра, какъ принимаетъ каббала и гностицизмъ; онъ есть самъ вселенная, рассматриваемая какъ causa sui, внутренняя вселенная. Слова Богъ и вселенная, обозначаютъ одно и то же, т. е. и природу, которая есть въ одно и то же время и источникъ всѣхъ существъ.

¹⁵⁾ Eth., I, Prop. 32 et Corollaires.

¹⁶⁾ Eth., I, Prop. 33, Scholie, 2.

¹⁷⁾ Eth., I, Prop. 18.

¹⁸⁾ Идея имманентности у Спинозы заключается въ себѣ разномъ и пребываніи, если можно такъ выразиться, въ внутренности (interiorité), т. е., имманентный Богъ есть въ себѣ и внутренняя, и производящая причина вселенной.

(*natura naturans sive Deus*) и совокупность всех этих существ, рассматриваемых как ее действия, (*natura naturata*).

Философия Спинозы не акосмизм; она даже не пантеизм. Если Бог есть отдельно существующий творец мира и его сущности, то философия Спинозы должна быть названа атеистической. Конечно, он говорит о Боге, о единстве Бога, об интеллектуальной любви к Богу, но, очевидно, не придает этим словам общепринятого смысла. Несомненно также, что он совершенно искренно вбрызгивает в нечто вичное, безконечное, необходимое; но это нечто есть космическая субстанция.

2. Теория атрибутов.

Субстанция имеет бесчисленное множество атрибутов, из которых каждый по своему выражает сущность Бога ¹⁸⁾. Ум человеческий знает из них только два: протяженность и мышление. Космическая субстанция протяженна и она мыслит ¹⁹⁾; она в одно и то же время есть субстанция всех тел или материя, и субстанция всех духов. Материя и дух не образуют, как в первоначальном картезианизме, двух противоположных субстанций; это только два различных способа познавать одну и ту же субстанцию, два различных имени одной и той же вещи. Каждый из атрибутов субстанции относительно безконечен. Субстанция же абсолютно безконечна в том смысле, что в ней нет ничего; атрибут же только относительно безконечен, т. е., безконечен в своем роде ²⁰⁾. Протяженность безконечна, как протяженность, а мышление безконечно, как мышление, но ни то, ни другое не безконечно абсолютно, так как рядом с протяженностью стоит мышление, рядом с мышлением — протяженность, не считая атрибутов субстанции, которые нам неизвестны. Субстанция, как таковая, есть совокупность всего, что есть; протяженность безконечна, как таковая, не заключает в себя всех существований, так как кроме нее есть безконечное мышление и образуемые им духи; мышление также не есть вся совокупность существ, так как рядом с ним существуют протяженность и тела.

С первого взгляда кажется трудным согласить теорию субстанции с теорией атрибутов. Действительно, согласно первой теории, субстанция есть *ens absolute indeterminatum*; согласно второй теории, она имеет атрибуты и даже безконечное число атрибутов. Итак, Бог Спинозы в одно и то же время является существом не квалифицированным и вместе с тем безконечно квалифицированным. Предполагали, что Спиноза, по при-

мфу, неоплатоников и еврейских теологов, отрицающих атрибуты у Бога, разумеет под атрибутами не качества, присущие Богу, существу супрациональному, непостижимому и неназываемому, но те точки зрения, с которых ум, познает Бога, т. е., чисто субъективные, человеческие способы мышления и выражения. Атрибутом в точном смысле, следовательно, будет то, что человеческое понимание приписывает Богу, придает ему, прибавляет, так сказать, к Богу, но вовсе не то, что объективно и реально (или как сказал бы Спиноза — формально) в Боге; значит, разум понимал бы субстанцию как мыслящую и протяженную, если бы даже она не была таковою. Определение, данное Спинозой атрибуту, (*id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentia constituens*), благоприятно такому объяснению. По нашему мнению, оно значит то, что интеллект познает о субстанции, как о составляющей ее сущности; но оно могло бы также значить: что интеллект познает о субстанции, как будто составляющее ее сущность. Но, если бы это второе толкование было верно, то Спиноза не мог бы сказать, что субстанция есть протяженная и мыслящая и еще менее, что мы имеем о ней адекватную идею. Къ тому же совершенно бесполезно понимать, по видимому, противоречивые тезисы Спинозы в смысле субъективизма или отрицания атрибутов для того, чтобы согласить их, ибо на самом деле противоречие только кажущееся и происходит от недоразумения. Знаменитое *determinatio negatio est* ²¹⁾ не значит, что определение есть отрицание, но значить: ограничение есть отрицание. Называя Бога *ens absolute indeterminatum*, Спиноза не хочет этим сказать, что Бог есть существо абсолютно неопределенное, существо, которое есть ничто, определенное существо, небытие; но, напротив, Спиноза хочет сказать, что он есть существо абсолютно неограниченное во своих атрибутах, существо с абсолютно безконечными совершенствами, существо по преимуществу положительное, конкретное, реальное, т. е. соединяющее в себе все возможные атрибуты и заключающее в себя всех их безгранично.

Спиноза, как будто для того, чтобы предупредить возражения со стороны не допускающих атрибутов ²²⁾ у Бога, придает Богу, *infinitas attributa*, что в одно и то же время означает безконечные атрибуты и безконечное количество их. Таким образом, Бог, по существу, является уже существом имеющим особенные атрибуты, что, однако, в нем не есть нечто особенное; он есть существо, соединяющее в себе все возможные атрибуты, совокупность бытия. Так, как каждый божественный атрибут образует мир, как протяженность образует мир материальный, а мышление — мир духовный, то из-за предположения безконечности

¹⁸⁾ Eth., I, Def. 6.

¹⁹⁾ Eth., II, Prop. 1 et 2.

²⁰⁾ Ibid., Explication.

²¹⁾ Epître L.

²²⁾ Которые говорят, что придавать Богу атрибуты, значит ограничивать его.

количества божественных атрибутов следует заключить о бесконечном количестве мировых нумер, чѣмъ два известные намъ міра, т. е. міровъ, которые не матеріальны и не духовны, которые не ограничены ни временемъ, ни пространствомъ, но которые подлежатъ другимъ условіямъ существованія, совершенно недоступнымъ уму человеческому²³⁾. Эта мысль даетъ безпределный просторъ воображенію и вмѣстѣ съ тѣмъ не противорѣчитъ ниолнѣ разуму. Однако нужно прибавить, что на языкѣ нолнѣ точномъ infinita attributa означаетъ: безграничныя атрибуты, но не безчисленныя атрибуты. Еслибъ Спиноза остановился на вопросѣ о томъ, имѣетъ ли абсолютное какіе либо нине атрибуты, кромѣ протяженности и мышленія, то онъ, конечно, не употребилъ бы двусмысленнаго выраженія. Дѣйствительно, его „субстанція“ только употребляемая и мыслящая, но, какъ таковая, она бесконечна.

Другое затрудненіе состоитъ въ слѣдующемъ: Спиноза отрицаетъ у Бога разумъ и волю; съ другой стороны онъ придаетъ ему мышленіе и говоритъ о безконечномъ умѣ Бога. Чтобы не видѣть въ этомъ двойственномъ утвержденіи явнаго противорѣчія, намъ нужно вспомнить, что сврейская и католическая теологія (а также и Декартъ) отрицаетъ у Бога дискурсивный разумъ, который, для достиженія своихъ цѣлей нуждается въ разсужденіи и анализѣ, и приписываетъ Богу интуитивный разумъ, подобный Аристотелю; особенно слѣдуетъ припомнить, что Богъ Спинозы не „творецъ природы“, но сама природа. Природа дѣйствительно имѣетъ свою логику, но логику безсознательную; наука ткетъ свою паутину безъ малѣйшаго геометрическаго понятія; животный организмъ развивается, не имѣя ни малѣйшей сознательной идеи о физиологіи и анатоміи; природа мыслитъ, не зная, что она мыслитъ; мысль ея безсознательна; это истинный, чудное ясновидѣніе, дѣйствующее лучше, чѣмъ разумъ, но, которое все-таки не есть собственно разумъ. Дѣлая различіе между cogitatio и intellectus²⁴⁾, Спиноза предчувствовалъ различіе, сдѣланное Лейбницемъ, между мышленіемъ и внутреннею апперцепціею.

Заслуга метафизики Спинозы, сравнительно съ первоначальнымъ картезианствомъ, состоитъ въ томъ, что онъ понималъ, что мышленіе и протяженность не предполагаютъ необходимо двухъ противоположныхъ субстанцій; заслуга эта заключается въ плодотворной мысли о консубстанціальности пространства и мышленія, мысли, приготавливающей конкретный спиритуализмъ Лейбница. Утверждать, что одна и та же субстанція можетъ быть въ одно и то же время и субъектомъ мышленія и субъектомъ протяженности, это, по прекрасному выраженію Лейбница, значитъ, не быть въ точномъ смыслѣ ни матеріалистомъ, ни идеалистомъ; это значитъ, соединять въ одинъ высшій синтезъ то, что есть истиннаго въ этихъ крайнихъ теоріяхъ. Это не

материализмъ: Спиноза отвергаетъ основное ученіе матеріализма, что мышленіе есть результатъ движенія матеріи, или, по его терминологіи, есть модусъ протяженности. Каждый атрибутъ, будучи бесконеченъ и абсолютенъ въ своемъ родѣ, объясняется только черезъ себя же. Мышленіе не можетъ объясняться матеріей и движеніемъ (этимъ положеніемъ устраняется матеріализмъ); съ другой стороны, протяженность и движеніе, т. е., матерія не можетъ быть продуктомъ мышленія (этимъ устраняется идеализмъ Майебрана). Но мышленіе и протяженность, какъ атрибуты, исключаютъ другъ друга, принадлежатъ одной и той же субстанціи; разсматриваемые съ точки зрѣнія ихъ общей субстанціи, духъ и матерія есть одна и та же вещь (eadem res²⁵⁾); эти „атрибуты субстанціи“ не стоятъ другъ къ другу въ отношеніяхъ зависимости; матерія не мыше и не первоначально духа, но и мышленіе нисколько не превосходитъ протяженности; они равны, такъ какъ каждый въ концѣ концовъ есть сама субстанція. Это тождество субстанціи, на которое не обратилъ вниманія Декартъ, объясняетъ координацію движеній тѣлесныхъ и „движеній“ душевныхъ въ человѣкѣ и въ животномъ. Одна и та же субстанція, или, лучше сказать, одно и то же существо, раскрывается въ сферѣ физической и въ сферѣ нравственной, обнаруживается въ обихъ по однимъ и тѣмъ же законамъ и слѣдуетъ одному и тому же ритму: *ordo idearum idem est ac ordo rerum* etc.).

3. Теорія модусовъ.

Протяженность, модифицируясь, производитъ движеніе; мышленіе, модифицируясь, становится умомъ и волей; движеніе, умъ, воля, т. е., весь относительный міръ (*natura naturata*) суть модусы или состоянія субстанціи, или, что одно и то же, состоянія ея атрибутовъ. Кромѣ того, эти модусы также бесконечны, какъ и атрибуты, которыхъ они суть видоизмѣненія. Бесконечные модусы образуютъ каждый бесконечныя серіи конечныхъ модусовъ. Движеніе, т. е., бесконечно модифицированная протяженность, производитъ въ бесконечность конечныхъ модусовъ, которую мы называемъ тѣлами; умъ и воля, разнообразясь до бесконечности, порождаютъ души, которыя суть частныя и конечныя умы и воли. Тѣла и души (идеи) не могутъ быть названы относительными субстанціями, (это было бы противорѣчіемъ in abstracto), ни бесконечными модусами, но временными модусами или модификаціями космической субстанціи или, что одно и то же, модификаціями ея атрибутовъ.

Различая бесконечные и конечные модусы, Спиноза хочетъ сказать, что движеніе вѣчно, тогда какъ тѣлесныя формы, создаваемые движеніемъ,

²³⁾ Épitres LXVI et LXVII.

²⁴⁾ Éth., I, Prop. 31.

²⁵⁾ Éth., II, Prop. 7, Scholie.

²⁶⁾ Éth., II, Prop. 7.

идею, начало и конец, и что вечно были умы и воли, но что всякий индивидуальный ум имеет ограниченную длительность. Тѣла или ограниченной протяженности относятся къ безконечной протяженности, индивидуальные умы — къ безконечному уму и частная воля — къ вѣчной волѣ, такъ же какъ наши мысли — къ нашей душѣ. Какъ онѣ существуютъ только черезъ душу и представляютъ только ея временныя модификации, такъ и эта душа, какъ и тѣло, существуетъ только черезъ субстанцію и есть ея временное модифицирование. Въ сравненіи съ „Богомъ“ души и тѣла также мало суть субстанціи, такъ отдѣльныя отъ насъ субстанціи не суть образуемыя нами мысли. На строго философскомъ языкѣ есть только одно существотельное, все прочее — прилагательное. Субстанція есть причина самой себя, причина абсолютная, вѣчная, необходимая: модусъ случается, преходитъ, относительно и только возможенъ. Субстанція необходима, т. е. она существуетъ, потому что существуетъ; модусъ случается и только возможенъ, т. е., онъ существуетъ, потому что существуетъ — вѣчно иное, и его можно мыслить не существующимъ.

Въ виду этого противоположенія неизмѣнной субстанціи и модусовъ, можно спросить, что же, по мнѣнію Спинозы, служитъ мѣриломъ реальности модуса. Дѣйствительно, модусъ не понятенъ безъ субъекта, безъ измѣняющейся субстанціи; но субстанція неизмѣнна, она не видоизмѣняется; итакъ, модусъ есть ничто; движеніе, перемѣна, космическій процессъ, отдѣльное существо, индивидуумъ, тѣло, душа, однимъ словомъ, *natura naturata* не существуетъ въ дѣйствительности. Но, этотъ выводъ, къ которому приходитъ Партенидъ и Зенонъ, не есть выводъ Спинозы. Онъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ провозглашаетъ движеніе совѣчнымъ субстанціи; онъ дѣлаетъ изъ него безконечный модусъ. Вопреки закону противорѣчія, опираясь на опытный фактъ, онъ одновременно утверждаетъ неизмѣнность и вѣчную перемѣну сущаго. Въ этомъ столкновеніи, которое также старо, какъ и метафизика, въ этомъ столкновеніи спекуляціи и опытныхъ фактовъ, за Спинозою остается та заслуга, что онъ не жертвуетъ ни мыслью въ пользу реальности, ни опытомъ въ пользу разума; но онъ грѣшитъ тѣмъ, что скользя по затрудненію и не замѣчаетъ или не хочетъ замѣчать антиномію, предоставляя новѣйшей спекуляціи обнаружитъ и разрѣшитъ эту антиномію. Какъ всякій интеллектуальный модусъ, душа человеческая есть состояніе безконечнаго мышленія, тѣло человеческое есть модификація безконечной протяженности. Такъ какъ интеллектуальный или идеальный порядокъ и реальный или матеріальный порядокъ параллельны между собой, то каждая душа соответствуетъ тѣлу и всякое тѣло соответствуетъ идеѣ. Следовательно, душа есть сознательное изображеніе тѣла (*idea corporis*²⁷⁾. Это не значитъ, что душа есть тѣло, сознающее

себя; тѣло не можетъ быть сознательнымъ субъектомъ, такъ какъ мышленіе не можетъ происходить изъ протяженности, а протяженность изъ мышленія. У Спинозы, какъ и у Декарта, тѣло есть только протяженность, а души — только мышленіе: но тѣло есть объектъ мышленія или души, и вѣчно мышленіемъ, знаніемъ, вѣдою души безъ тѣла. Душа не имеетъ сознанія о себѣ; она *idea mentis* только при томъ условіи, чтобы быть *idea corporis* или лучше сказать, *idea affectionum corporis*²⁸⁾.

Ощущеніе есть тѣлесный феноменъ; оно — принадлежность животнаго и человеческого организма и происходитъ отъ высшей организаціи тѣла. Напротивъ, воспріятіе или сознаніе ощущенія есть наоборотъ фактъ духовной области; онъ состоитъ въ томъ, что въ то время, когда тѣло дифинировано ощущеніемъ, душа создаетъ себѣ образъ или идею этого ощущенія. Одновременность этихъ двухъ явленій, какъ мы уже замѣтили, объясняется тождественностью субстанціи души и субстанціи тѣла. Душа есть, всегда то же, что и тѣло; хорошо организованному мозгу соответствуетъ необходимо хорошая душа²⁹⁾. Согласно тому же закону (тождества идеальнаго и реального порядка), интеллектуальное развитіе параллельно физическому развитію. Тѣлесныя ощущенія снѣра смутны, неопредѣленны: эти смутныя ощущенія не развитыяго организма отзвѣчаютъ смутнымъ идеѣ, или лучше сказать образамъ; и разумъ, на этой стадіи психическаго или физическаго развитія — ничто иное, какъ воображеніе. Воображеніе есть источникъ предразсудковъ, иллюзій, ошибокъ: оно возбуждаетъ въ насъ вѣру въ существованіе общихъ идей, независимо отъ индивидуумовъ, вѣру въ конечныя причины, управляющія твореніемъ вещей, въ бѣстѣлесную душу, въ божество съ человѣческими формами и человѣческими страстями, въ свободную волю и въ другіе вымыслы³⁰⁾.

Разумъ, въ противоположность воображенію, производитъ не смутныя и не адэкватныя идеи; но даетъ ясныя, точныя понятія, соответствующія ихъ объекту. Критерій истины заключается въ самой истинѣ и въ свойственной ей очевидности. Тотъ, кто обладаетъ истиннымъ познаніемъ, знаетъ, что оно истинно; и не можетъ сомнѣваться³¹⁾. Тому, кто возразилъ бы, что фантазмъ также увѣренъ, что въ немъ истина, и также исключаетъ сомнѣніе и неуверенность, Спиноза отвѣтилъ бы, что отсутствіе сомнѣнія не есть еще положительная увѣренность. Истина истинна сама по себѣ. Она становится такою въ силу какихъ либо аргументовъ, ибо въ такомъ случаѣ она *veritas*

²⁷⁾ Eth., II, Prop. 23: *Mens seipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit* — Читатель замѣтитъ что Спиноза не говоритъ: *corporis affectiones*, но *corporis affectionum ideas percipit*, до чего мы уже плавно въ психологіи дуализма Декарта.

²⁸⁾ Eth., III, Prop. 2, Scholie.

²⁹⁾ Eth., II, Prop. 36; Prop. 40, Schol.; Prop. 48; III, Prop. 2, Scholie.

³⁰⁾ Eth., II, Prop. 13.

³¹⁾ Eth., II, Prop. 13.

быть отъ этихъ аргументовъ, но она только себя одной обязана своей царственной властью. Какъ свѣтъ въ одно и то же время обнаруживается самъ и обнаруживаетъ мракъ, такъ истина есть въ одно и то же время и норма для себя, и критерій ошибки ³²⁾.

Воображение представляетъ вещи такими, каковы онѣ по отношенію къ намъ; разумъ знаетъ ихъ такими, каковы онѣ сами въ себѣ. Объектомъ неадекватной идеи служитъ феноменъ; адекватная идея выражаетъ самую сущность вещи, то, что она есть какъ съ точки зрѣнія всеобщаго и въ своихъ отношеніяхъ къ вселенной. Воображеніе въ высокой степени эгоистично и антропоморфично; оно думаетъ сдѣлать человѣческое мѣрило всего существующаго. Разумъ возвышается надъ личнымъ я; онъ смотритъ съ точки зрѣнія божьяго, всеобщаго и все относитъ къ Богу ³³⁾, т. е. объекту, который совпадаетъ какъ модусъ безконечнаго существа, истина. Одно изъ свойствъ ума—исключать идею случая и понимать связь вещей какъ необходимость. Идея случая, подобно многимъ другимъ не адекватнымъ идеямъ, есть продуктъ воображенія тѣхъ, кто не знаетъ реальныхъ причинъ и необходимой связи вещей. Необходимость, это первый постулатъ разума, лозунгъ истинной науки ³⁴⁾. Воображеніе терается въ подробностяхъ явленій, разумъ схватываетъ ихъ единство. Единство и консубстанціальность всѣхъ вещей, вотъ второй постулатъ разума. Съ точки зрѣнія разума, свободнаго отъ оковъ фантазіи, не существуетъ универсаловъ въ смыслѣ среднебюковаго реализма, и роды суть ничто иное, какъ абстракціи, овеществленныя воображеніемъ: съ одной стороны, существующія общія идеи, въ смыслѣ номинализма (*notiones communes*), съ другой стороны—общіе законы, неизмѣнныя и необходимыя правила, по которымъ факты вытекаютъ одинъ изъ другихъ. Наконецъ, разумъ отвергаетъ конечныя причины и признаетъ только дѣйствующія причины.

Истинный объектъ разума, его основная идея, это идея Бога или идея безконечной и необходимой субстанціи, по отношенію къ которой все остальное только акциденція. Спиноза даетъ утвердительный отвѣтъ на вопросъ о возможности имѣть адекватную идею безконечнаго Существа; но онъ отрицаетъ за нами возможность представлять себѣ Бога путемъ воображенія, и сознается въ своей неспособности къ тому. Но эта неспособность не есть недостатокъ; напротивъ, было бы ошибкой и очень крупной ошибкой представлять себѣ Бога и смѣшивать это несовершенное представленіе съ тѣмъ познаніемъ безконечнаго существа, которое имѣетъ разумъ ³⁵⁾.

Воля или способность дѣятельности не различается существенно отъ

ума ³⁶⁾. Она ничто иное, какъ стремленіе разума удерживать идеи, которыя ему пріятны и освободиться отъ тѣхъ, которыя ему непріятны. Желаніе—это есть идея, утверждающая или отрицающая себя.

Токъ дѣятельности по своей сущности, воля и разумъ параллельны въ своемъ развитіи. Воображенію, представляющему вещи согласно нашимъ впечатлѣніямъ, соответствуетъ въ области практической страсть, инстинктивное движеніе, которое, или влечетъ насъ къ объекту, или отвлекаетъ отъ него. Когда то, что представляетъ намъ воображеніе, способно придать большую напряженность физической и нравственной жизни, или иначе, когда то, что намъ представляетъ воображеніе, пріятно и влечетъ насъ къ себѣ, то эта, вполне элементарная форма хотѣнія называется желаніемъ, любовью, достояніемъ, удовольствіемъ. Когда же, наоборотъ, предметъ воображенія намъ непріятен, потому что онъ по своей природѣ можетъ уменьшить наше существо, то такая форма есть отвращеніе, ненависть, страхъ, страданіе.

Въ практической сферѣ высшему пониманію соответствуетъ воля, въ точномъ смыслѣ этого слова т. е., воля, освѣщаемая разумомъ и опредѣляющаяся не пріятнымъ, но истиннымъ. Только на этой ступени воля, еще совершенно пассивная на ступени инстинкта, становится активной, способной. Мы дѣйствуемъ въ строго философскомъ смыслѣ вскай разъ только тогда, когда въ насъ, или внѣ насъ происходитъ фактъ, которому мы служимъ полной причиной (*adequata*), или, другими словами, вскай разъ когда въ насъ, или внѣ насъ, внѣ нашей природы вытекаетъ нѣчто такое, что можетъ быть ясно и опредѣленно объяснено только этой нашей природой. Мы пассивны, когда въ насъ, или внѣ насъ происходитъ нѣчто такое, чему мы только отчасти служимъ причиной ³⁷⁾. Страдать, переживать—это не значитъ совсѣмъ не дѣйствовать; это значитъ только быть ограниченнымъ въ своей дѣятельности. Мы страдаемъ, по сколько мы части міра, модусы Божественнаго существа. Богъ или вселенная не можетъ страдать, потому что онъ не ограниченъ. Онъ чистый актъ, абсолютная дѣятельность.

Въ страсти человекъ—существо страждущее, т. е. ограниченное, безсильное, рабъ вещей. Онъ можетъ освободиться и стать дѣятельнымъ только черезъ разумъ. Понять міръ, значитъ стать свободнымъ отъ него. Не понять, значитъ быть безгранично свободнымъ. Страсть исчезаетъ, какъ только у меня является ясное понятіе о ней ³⁸⁾. Свобода въ мысли, и только въ ней. Мысль также относительно пассивна, по сколько она ограничена своимъ ображеніемъ; но она можетъ освободиться отъ власти воображенія постояннымъ стараніемъ, неуклонными усиліями. Такъ какъ свобода только въ

³²⁾ Ibid., Scholia.

³³⁾ Eth., II, Prop. 32.

³⁴⁾ Eth., I, Prop. 29.

³⁵⁾ Eth., II, Prop. 47 et Scholia.

³⁶⁾ Eth., II, 49, Coroll. Voluntas et intellectus animi et idem sunt.

³⁷⁾ Eth., III, Prop. 2.

³⁸⁾ Eth., III, Prop. 59; V, Prop. 8.

иная, то наше понимание вещей есть ибра нашей нравственности. Нравственно то, что развивает ум; безнравственно то, что помирает или ограничивает его ³⁹⁾.

Добродетель заключается в переходе от страдательного состояния к деятельности, от инстинкта к разуму. Так как добродетель состоит в развитии деятельности, то не может быть пассивной добродетели. Печаль, злоба, зависть — не единственные пороки. Страх, надежда, даже сострадание и симпатии, с точки зрения Спинозы, уже не добродетели.

Действительно, надежда сопровождается чувством страха; сострадание — чувством жалости, симпатии — чувством страдания. Где есть жалость, там и страдание, там есть ущерб нашему физическому и нравственному существу вследствие сокращения наших деятельных сил, ослабления нашей нравственной энергии, т. е. нашей добродетели. Добродетель — это энергия ума. Чувство, сопровождающее ее, непременно радостное, так как оно есть чувство нашей нравственной силы; добродетель всегда радостна и чиста. Где нет радости, не может быть и добродетели.

Потому человек, желающий подчинить свою жизнь законам разума, будет стараться возвыситься над жалостью ⁴⁰⁾. Он также, как и всякий другой, и даже более всякого другого придет на помощь к своим нуждающимся братьям, но он сдвигает это по принципу, по разуму, а не из жалости. Таким образом он будет действительно деятелем, действительно сильным, действительно добродетельным (в первоначальном смысле латинского слова: *virtus*). Он будет сильным, потому что его не будет соблазнять зрелище человеческих бедствий, а сокрушаться от этого зрелища он не будет потому, что он знает, что всякая вещь исходит из необходимости, присущей природе Бога и по неизменным законам.

Тот, кто вполне проникся этой истиной, не найдет ничего стоящего ненависти, смеха, презрения или жалости. Часто человек, слишком легко поддающийся ощущениям жалости, унывает и совершает поступки, в которых раскаяется впоследствии; мы никогда не можем знать, хороши ли какие либо действия, вызванные мимолетным душевным волнением; к тому же слезы часто обманчивы. Конечно, здесь дело идет о человеке, который знает по разуму: тот, который ни по принципу, ни по чувству сострадания не стремится прийти на помощь своим братьям, всегда и совершенно справедливо будет считаться существом искаженным ⁴¹⁾. Если нечто, соединенное с болью, страданием, страстью, не достойно называться добродетелью, ибо добродетель есть синоним энергии, деятельной силы, то нравственная подавленность и раскаяние могут быть рассматриваемы также

как и сострадание ⁴²⁾. Кающийся двояко достоин сожаления, двояко несчастлив, бесцелен, порочен.

Вывод отсюда тот, что добродетель есть ничто иное, как целесообразная природа, но сколько она способна производить некоторых действий, которые не могут быть объяснены иначе, как законами этой природы ⁴³⁾. Мы нравственны, когда действуем, безнравственны, когда страдаем. Добродетель и могущество это синонимы.

Мы видим, что теория морали Спинозы совершенно последовательно вытекает из его метафизических принципов. Точно также как все существа исходят из всеобщего Существа (Субстанции, Бога или Природы) по вечным и необходимым законам, так и действия каждого существа вытекают из его особенной природы с математической необходимостью. Каково дерево, таково и плод. Если Клитемнестра преступна, а Эдип не счастлив, то это потому, что природа супруги Агамемнона неизбежно влечет ее к преступлению; а природа Фивского царя безусловно располагает его к целому ряду преступных действий, которые в свою очередь вызывают целый ряд бедствий. Ть же самые законы управляют физическим и нравственным миром. Один из современников, объясняющих Спинозу, говорит следующее. «Нет существенного различия между действиями человека, движениями змеи и явлениями природы. Человек то же животное за исключением некоторых редких моментов: его влечет кровь, инстинкт. Необходимость подгоняет и животное движется, нравственное есть перевод физического». С этой точки зрения, по точном значении этого слова, нет греха; грех предполагает соответственный долг, который должен быть и мог быть исполнен, но который не был исполнен; но с точки зрения детерминизма Спинозы, все, что может быть совершенно, совершается, и все, что совершается, совершается необходимо, т. е., должно совершаться. Совершенно не точно говорить о пороках человечества; каждый есть то, что он должен быть или, лучше сказать, чьмь он обязан быть, ибо он таков, каким создала его природа, а что делает природу, то хорошо сделано ⁴⁴⁾.

Детерминизм делает нас оптимистами и ведет, путем совершенствования, к той безкорыстной любви к миру, которая за каждую вещь признает ее цену в совокупности существований, к той *amor intellectualis Dei* — т. е. к философской любви к природе, которая есть вершина добродетели. Это чувство существенно отличается от того, что называют любовью к Богу в религии. Эта любовь имеет своим предметом воображаемое существо и соответствует той элементарной ступени

³⁹⁾ Eth., IV, Prop. 26 et 27. — См. также Спирит (§ 14).
⁴⁰⁾ Eth., IV, Prop. 50.
⁴¹⁾ Eth., IV, Scholie.

⁴²⁾ Eth., IV, Prop. 53 et 54.
⁴³⁾ Eth., IV, Def. 8.
⁴⁴⁾ Tractatus politicus, I, 4.

ума, которую мы называли воображением. Этот Бог религии—индивидуум, личность, как и мы, способный, как и всякая действительная и живая личность, к любви, гнѣву, ревности; любовь, которую мы чувствуемъ къ нему, есть чувство личное, смѣсь любви и страха, радости и безконечной ревности, счастья, которое онъ намъ даетъ, очень далеко отъ совершеннаго блаженства, къ которому мы стремимся. Философская же любовь къ Богу есть чувство вполне безкорыстное; предметъ его не есть действущій арифметически индивидуумъ, отъ котораго мы ждемъ милостей, но существо, стоящее выше и любви, и ненависти.

(40) Этотъ Богъ не любить такъ, какъ люди; ибо любить, значить испытывать удовольствие, а испытывать удовольствие—значить чувствовать себя усиленно, увеличившимся, достигнувшимъ большого могущества; но существо, безвѣчно совершенное не можетъ усиливаться (41). Оно точно также чуждо и ненависти, ибо ненавидѣть—значить страдать, страдать же—значить чувствовать уменьшение своего существа, что невозможно для Бога. Съ другой стороны ненависти, которую нѣкоторые испытываютъ въ отношеніяхъ къ Богу, рождается, который они себя позволяютъ противъ него, возможны только съ религіозной точки зрѣнія, когда Богъ рассматривается какъ личность, дѣйствующая произвольно. Ненавидѣть можно только личность, нельзя же серьезно ненавидѣть Бога, рассматриваемаго какъ необходимый порядокъ вещей, какъ вѣчная и невольная причина всего, что есть. Философъ можетъ только любить Бога или, по крайней мѣрѣ, чувствовать по отношению къ нему состояние удовольствія, мира, полной покорности. Богъ, это полное подчиненіе мыслителя высшему закону, это примиреніе души съ необходимостями жизни, эту безграничную покорность природѣ вещей и называетъ Спиноза интеллектуальною любовью къ Богу (42), источникомъ вѣчнаго блаженства. Въ этомъ чувствѣ *vis generalis*, различіе между Богомъ и душой, между субстанціей и модусомъ сглаживается до такой степени, что предметъ любимой становится любящимъ субъектомъ, и наоборотъ. Интеллектуальная любовь человека къ Богу, это любовь Бога къ самому себѣ (43). Благодаря этой «замѣняемости выраженій», душа человѣческая, подверженная уничтоженію, поскольку она въ своихъ функціяхъ связана съ жизнью тѣла (44), бессмертна въ томъ, что въ ней есть божественнаго, т. е., въ интеллектѣ. Бессмертіе души заключается не столько въ безвѣчномъ существованіи личности (45), какъ въ сознаніи ея, что она вѣчна въ своей субстанціи. Уверенность въ томъ, что субстанція нашей личности вѣчна потому, что она есть

Богъ, изгоняетъ изъ души философа всякій страхъ смерти и наполняетъ ее чистой радостью.

Все вышеизложенное сводится къ слѣдующему: Такъ какъ субстанція есть то, что существуетъ само по себѣ и только по себѣ, то тѣла, ни души не могутъ быть названы субстанціями: и тѣ, и другія существуютъ посредствомъ божественной дѣятельности. Одинъ Богъ существуетъ самъ по себѣ и только по себѣ; а потому: есть только одна субстанція—Богъ или Природа. Эта безконечная субстанція имѣетъ два безконечныхъ атрибута: протяженность и мышленіе. Протяженность, модифицируясь, производитъ тѣла; мышленіе, видоизмѣняясь до безконечности, производитъ души. Вотъ тѣ сущности философіи Спинозы. Необходимость и радостное самоотреченіе въ этихъ духу словахъ все ея этическое содержаніе.

Мы указали на ея преимущество передъ философіей Декарта. Сводя къ одному общему источнику духъ и матерію, душу и тѣло, она уничтожаетъ дуализмъ съ одной стороны физическаго міра, совершенно лишеннаго идеальнаго содержанія, и съ другой—исключительно интеллектуальнаго порядка вещей, міра абстрактныхъ сущностей, безтѣлесныхъ, не причастныхъ реальному космосу, также какъ этотъ послѣдній предполагается непричастнымъ соборѣ чистой мысли. Миръ единъ; правда, онъ заключаетъ два элемента, различные, которые не могутъ объясниться одинъ другимъ, мышленіе и матерія, но эти два элемента, хотя и различны, не раздѣльны, ибо они не субстанціи, но атрибуты одной и той же субстанціи. Всякое дѣленіе, т. е. всякая модификація безконечной протяженности соотносится съ мыслью, т. е. модификація безконечнаго мышленія и *vis versa*, всякая мысль неизбежно сопровождается параллельнымъ фактомъ въ области физіологической. Нѣтъ ни мысли безъ матеріи, ни матеріи безъ мысли. Ученіе Спинозы устанавливаетъ тѣсное соотношеніе двухъ элементовъ, буди, но не бѣгаетъ смѣшенія ихъ, какъ это дѣлаютъ, съ противоположныхъ точекъ зрѣнія, материализмъ и идеализмъ.

Не смотря на это преимущество, ученіе Спинозы представляетъ огромное серьезное затрудненіе, которое, повидимому, говоритъ въ пользу Декартова дуализма. Ученіе Спинозы утверждаетъ, что одинъ и тотъ же предметъ (субстанція) въ одно и то же время есть и протяженный, и мыслящій, и протяженный и мыслящій: этимъ утвержденіемъ явно нарушается законъ противорѣчія. Предвидѣніе, Спиноза объясняетъ въ противоположность Декарту, что матеріальная субстанція, какъ субстанція, точно также не дѣлится, какъ и духовная субстанція (46); такимъ образомъ онъ готовится рѣшеніе Декарта, но съ другой стороны продолжаетъ, выйдя съ Декартомъ, называть

⁴⁰) Eth., V, Prop. 17.

⁴¹) Eth., V, Prop. 32, Corollaire.

⁴²) Eth., V, Prop. 36.

⁴³) Eth., V, Prop. 21.

⁴⁴) Eth., V, Prop. 34, Scholie.

⁴⁶) Eth., I, Prop. 13, Coroll.: Ex his sequitur nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corporalem, quatenus substantia est, esse divisibilem.

материальную субстанцію протяженностью (res extensa)⁸⁴⁾. Но не дѣльная протяженность есть противорѣчіе in adjecto.

Чтобы избѣгнуть затрудненія, чтобы доказать, что нѣтъ противорѣчія въ признаніи, что одна и та же вещь можетъ быть въ одно и то же время, субъектомъ мысли и субъектомъ тѣлеснаго существованія и чтобы такимъ образомъ, утвердить торжество конкретнаго спиритуализма, нужно было, чтобы Лейбницъ провозгласилъ истину, теперь элементарную въ физикѣ, что сущность матеріи не протяженность, а сила. Въ утвержденіи, что одна и та же вещь протяженна и непротяженна заключается противорѣчіе; по его уже нѣтъ въ утвержденіи, что одна и та же вещь есть сила и мысль, перцепція и вѣщаніе.

§ 56.

Лейбницъ.

Жизнь Лейбница, подобно его философіи, составляетъ противоположность жизни Спинозы. Тогда какъ знаменитый еврей амстердамскій былъ бѣденъ, непринятъ и преслѣдуемъ до послѣдняго дня своей жизни, Лейбницъ зналъ жизнь только съ пріятной стороны. Осипанный всѣми дарами природы и счастья, любившій титулы и почести не менѣе наукъ и истины, Лейбницъ сдѣлалъ блестящую карьеру въ качествѣ юрисконсульта, дипломата и энциклопедиста—ученаго, которая и отразилась въ извѣстномъ девизѣ его Теодици: «все къ лучшему въ лучшемъ изъ возможныхъ міровъ».

Родившійся въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, Лейбницъ умеръ 14 ноября 1716 года библіотекаремъ и тайнымъ совѣтникомъ герцога Іоанна—Фридриха Ганноверскаго, придворнымъ совѣтникомъ, имперскимъ барономъ и пр. и пр.

Главные сочиненія его по философіи суть: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684); *Lettres sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue* (au Journal des savants; 1691); *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (en réponse à l'Essai de Locke); *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, посвященное Софіи Шарлоттѣ, короветѣ прусской; *la Monadologie* (1714); *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* (1714); наконецъ, его *Correspondance*¹⁾ (переписка).

⁸⁴⁾ Eth., II, Prop. 2.

¹⁾ Эти сочиненія, болѣею частью небольшія по объему, были соединены и изданы съдѣйствующимъ Raspe (Amsterdam et Leipzig; 1765), Louis-Dutous (Genève, 1768), J. Ed. Erdmann (Berlin, 1840), M. Fouché de Careil (Oeuvres de Leibniz, publiées pour la pre-

По мнѣнію Декарта и Спинозы, тѣла суть ничто иное какъ протяженности, духи—ничто иное какъ мысли. Между мыслью и протяженностью нѣтъ взаимодѣйствія. Такъ какъ тѣло есть ничто иное, какъ тѣло, и какъ духъ, такъ и онъ не имѣетъ никакого прямого отношенія къ душѣ, поэтому, то, что происходитъ въ немъ, можетъ объясняться только физическими причинами; съ другой стороны, такъ какъ духъ не имѣетъ ничего общаго съ тѣломъ, поэтому происходящее въ душѣ можетъ объясняться только ея идеями. Этимъ дуализму Лейбницъ противопоставляетъ свою теорію Монадъ; названіе и мысль этой теоріи, кажется, заимствованы изъ трактатовъ Вруссіа, составленныхъ De monade, etc. и De triplici minimo (1591).

Теорія его основана на томъ, что въ сферѣ физической и въ сферѣ нравственной есть серия явленій, не зависящихъ исключительно ни отъ мысли, ни отъ протяженности. Какъ объяснить мыслью тѣ тысячи малыхъ различій, представлений²⁾, которыя не поддаются никакому анализу, какъ объясняются ясные и смутныя чувства, которыя не могутъ быть опредѣлены, словомъ: все то, что есть въ душѣ, но ускользаетъ отъ сознанія³⁾. Развѣ душа не имѣетъ состояній, въ которыхъ она лишена ясныхъ представлений, какъ: не прихвѣль, когда мы теряемъ сознаніе, или когда нами овладѣваетъ сонъ безъ сновидѣній? Въ этихъ состояніяхъ или душа не существуетъ, или она существуетъ, но подобно тѣлу, т. е., не сознавая себя. Слѣдовательно; въ душѣ есть нѣчто иное, кромѣ сознательной мысли; есть безсознательная жизнь, которая составляетъ связь между ею и міромъ физическимъ⁴⁾.

Съ другой стороны, что такое притяженіе, отталкиваніе, теплота, свѣтъ, если матерія есть коеная протяженность и только это? Эти факты не могутъ быть ни объяснены, ни отрицаемы картезианствомъ. Чтобы были послѣдствіями, оно должно имѣть отрицать, съ одной стороны, порядки и жизнь въ мірѣ тѣлѣ, съ другой присутствіе въ душѣ всѣхъ идей, всѣхъ ощущеній, всѣхъ хотѣній, которыя мгновенно ускользаютъ отъ сознанія, отъ вниманія, чтобы снова явиться при первомъ вѣншемъ или вѣншемъ немъ возбужденіи; картезианство должно утверждать безъ колебаній, что въ мірѣ матеріальномъ нѣтъ ничего не протяженнаго, а въ мірѣ духовномъ нѣтъ

миѣре fois d'après les manuscrits originaux, Paris, 1859 ss.) et Paul Janet (Paris, 1866, avec la Correspondance de Leibniz et d'Arnould). — Изданіе, названное Omo Klopъ, не продолжалось. — Norrison, La philosophie de Leibniz, Paris, 1860. — Относительно ученія Лейбница о матеріи и монадѣхъ смот. Hartenstein, Commentatio de materiae apud Leibnizium notionem, Lips, 1846. — О Теодици см. J. Bonifas, Étude sur la Théodicée de Leibniz, Paris, 1863. — О предустановленной гармоніи см. Hugo Sommer, De doctrina quâdam de Harmonia preest. L. proposita, Gott. 1864; etc. etc.

²⁾ Nouveaux Essais, Avant-propos.

³⁾ Monadologie, § 14.

⁴⁾ Nouveaux Essais, § II, ch. 9 et 19. — Principes de la nature et de la grâce, § 4.

человека, познаваемого. Но для того, кто глубже проникает в изучение вещей, протяженности недостаточно для объяснения чувственных явлений. Сила Протяженности, как ее понимают последователи Декарта, есть пассивное состояние, равносильное инерции и смерти. Из этого следует, что пока протяженность, понимаемая таким образом, рассматривается, как сущность материи, до тех пор деятельность, движение, жизнь, ведь в ней воплощающиеся, остаются неразрешимым вопросом. И инертность и непротяженность есть, конечно, состояние; но это состояние предполагает и силу, которая распространяется, силу сопротивления и распространения в одно и то же время. Материя по существу своему есть сопротивление, т. е., деятельность, ибо говорить о сопротивлении — значит говорить о деятельности. За состоянием (протяженностью) стоит акт, который безпрерывно воспроизводится, возобновляется (протяжение). Если такое-то большее тело движется с большим трудом, чем другое меньшее, то это потому, что большее тело имеет большую силу сопротивления. То, что кажется инерцией, бессилием, есть в сущности слабое более напряженной жизни, большого усилия. Итак, сущность телесности — не протяженность, но сила распространения, деятельная сила⁵⁾. Картезианская физика, имея своим предметом инертная массы и мертвые тела, отождествляется с механикой и геометрией; но природа может быть объяснена только посредством метафизического понятия, которое было бы выше чисто математических и механических понятий; и самая начала механики, т. е. первые законы движений имеют высшее происхождение, чем то, которое может дать чистая математика⁶⁾. Это высшее понятие, которое не записывается математикой, ни от механики — это сила. Эта сила пассивного сопротивления составляет материю. Что же касается до протяженности, то она ничто иное, как отвлечение; она предполагает нечто растягивающееся, распространяющееся, продолжающееся. Протяженность и есть распространение этого нечто. Молоко напр. есть протяженное или распространение (diffusion) брызги; бриллиант — протяженное или распространение твердости; тело вообще есть протяженное материальности. Отсюда видно, что, в теле есть нечто предшествующее протяженности⁷⁾ (сила распространения, протираться). Истинная метафизика не знает тех мнимых, безблезных и не деятельных масс, о которых говорят Картезианцы. Повсюду деятельность. Нет тела без движения; нет субстанции без напряжения⁸⁾.

⁵⁾ Lettre sur la question de savoir si l'essence du corps consiste dans l'étendue (éd. Erdmann, p. 113).

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Examen des principes de Malebranche (Erdmann, p. 692).

⁸⁾ Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, p. 132.

Сила воспринимается только в своих действиях; сама по себе она, неопределяема и не материальна: но так как она есть сущность материи, то, следовательно, сущность материи не есть сущность неестественная⁹⁾. Важность этого заключения очевидна, так как акт в принципе устраняется дуализм мира физического и нравственного. Составляя сущность всего, что протекает, женная сила сама не протяжена; следовательно, она недвигима и проста; сверх того она еще и первична, так как вещи, которые — одни сложены, суть производны, произошли; наконец, она неразрунима; поэтому, будучи простое, она не может быть и разложена. Только чудо могло бы уничтожить ее.

До сих пор Лейбниц описывает силу также, как Спиноза — субстанцию и казался бы, что вся разница между ними и его предшественником — ни в словах. Но вот и различие. „Субстанция“ Спинозы бесконечна и единая. „Сила“ Лейбница — ни то, ни другое. Если бы была одна единственная субстанция всего, то эта субстанция была бы также и единственною силой; она одна могла бы действовать из себя, и все, что не она, было бы без силных, косным, страдательным или врибе — вовсе не существовавшим. Но во действительности имеет место обратное. Мы видим, что многочисленные существа действуют самостоятельно и с сознанием личной ответственности; мы видим, также, что всякое тело оказывает сопротивление деятельности других тел и составляет, следовательно, особую силу. Можно бы привести в поддержку спинозизма, что присущия вещам силы — только части той единой силы; но это немыслимо, ибо сила, что существует своему, недвигима. Безусловный монизм Спинозы, слаживающий все безразличное разнообразие индивидуальных сил, есть совершенное извращение природы вещей, доктрина худшего рода¹⁰⁾. Где действие — там и сила; каждая вещь имеет особый центр деятельности. Следовательно, есть столько же простых, недвигимых и первичных сил, сколько вещей.

Эти первичные силы или монады можно сравнить с физическими точками и математическою; но они отличаются от первой тем, что не протяжены и от второй тем, что имеют объективную реальность. Лейбниц называет их метафизическими точками или точками субстанции¹¹⁾ (вместе и точными, как точка математическая, и реальными, как точка физическая) формальными точками, формальными причинами, субстанциальными формами (в схоластическом смысле) стремясь выразить, что всякая из них составляет индивидуум, несводимый от остальных монады, самостоятельный и определенный взи своей

⁹⁾ Spas. Plotin et Giordano Bruno.

¹⁰⁾ De ipsa natura, sive de vi insita actionibusque creaturarum, § 8. Cf. Lettre II à M. Bourguet.

¹¹⁾ Nouveau système de la nature, § 17.

формѣ, въ характерѣ и въ образѣ бытія лишь своею собственною дѣятельностью.

Все, совершающееся въ монадѣ, есть ея собственное дѣло и ничто изъ происходящаго изъ ея нѣдрахъ не есть произведеніе внѣшняго воздѣйствія. Одаренная самодѣятельностью, самобытностью, исключающею всякое воздѣйствіе извнѣ, она отлична отъ всѣхъ другихъ монадъ и отлична — на всегда. Она не можетъ слѣзться съ чѣмъ-бы то ни было инымъ, она остается вѣчно только самой собою (*principium distinctionis*). Въ ней нѣтъ оконъ, черезъ которыя что-нибудь могло-бы войти или выйти¹². Отличная отъ всѣхъ другихъ монадъ и замыкая въ себѣ, всякая монада есть какъ-бы особый міръ, допѣлющій себѣ, независимый ни отъ чего внѣ его, обнимающій безконечность, выражающій въ себѣ вселенную¹³. Отсюда слѣдуетъ, что въ мірѣ нѣтъ двухъ существъ, совершенно во всемъ сходныхъ.

Но существуетъ ли вообще вселенная съ точки зрѣнія монадологіи? Если всякая монада составляетъ отдѣльный міръ, независимый отъ другихъ существъ, если ни одна монада не имѣетъ оконъ, черезъ которыя могла бы воспринимать извнѣ и производить во внѣ какое-бы то ни было вліяніе, если не существуетъ и тѣни взаимодѣйствія между индивидуумами, то во что обращается вселенная съ ея единствомъ? Этому единству Спиноза принесъ въ жертву реальность индивидуумовъ; но не выпадаетъ-ли Лейбницъ въ противоположную крайность? Въ его предпосылкахъ не является-ли столько-же вселенныхъ, сколько атомовъ? И Лейбницъ скорѣе обходитъ, чѣмъ разрѣшаетъ это затрудненіе, съ которыми необходимо сталкиваются всякій атопизмъ. Онъ разбилъ, раздробилъ, измельчилъ вселенную-монотей Спинозы; откуда-же добудетъ онъ цементъ для того, чтобы связать эти безконечно-малые осколки, чтобы возстановить *le tout*.

Это связующее начало Лейбницъ видитъ въ аналогіи монадъ и въ представленной гармоніи. Если каждая монада и отлична отъ всѣхъ другихъ, тѣмъ не менѣе между ними сохраняется аналогія, какъ бы родственное сходство. Всѣ онѣ сходятся въ томъ, что одарены представленіемъ и стремленіемъ (*appetitus*) — Шопенгауэръ скажетъ волею. И тѣ, которыя занимаютъ послѣдніи ступени въ лѣстницѣ существъ, также какъ и самыя высокія, совершенныя, суть одинаково силы, энергіи, души¹⁴. Существуютъ только души, а то, что мы называемъ тѣломъ, протяженнымъ, есть лишь неясное представленіе, феноменъ, доступное чувствамъ проявленіе силы, т. е. неспособнаго. Такимъ образомъ навсегда устраняется картезіанскій, католическій и древній дуализмъ безмысленной матеріи и духа чуждаго природѣ. Здѣсь соединится все,

что есть хорошаго въ гипотезахъ Эпикура и Платона, величайшихъ матеріалистовъ и величайшихъ идеалистов¹⁵. Матерія есть отношеніе, но отношеніе исключеніи, отношеніе отрицательное, не выражающее положительнаго образа бытія монады, что очень хорошо передается отрицательнымъ опредѣленіемъ непроницаемости; на оборотъ, мышленіе (перцепція) и стремленіе (аппетитъ) суть положительныя атрибуты монады, выражающіе, ея постоянный способъ бытія. Это суть атрибуты не только монады высшихъ но и всѣхъ монадъ безъ исключенія. Лейбницъ усиленно настаиваетъ на универсальности представленія¹⁶; тѣмъ-же, кто возражаетъ, что низшія существа не мыслятъ, онъ отвѣчаетъ, что существуетъ безконечное множество степеней представленія и что нѣтъ необходимости, чтобы оно было уже и ощущеніемъ¹⁷. Пристрастіе его къ этому парадоксу тѣмъ сильнѣе, чѣмъ упорнѣе настаиваютъ картезианцы на отрицаніи всякой аналогіи между человѣческимъ мышленіемъ и интеллектуальными проявленіями у животныхъ. Представленія низшихъ существъ безконечно малы, смутны, бессознательны, тогда какъ представленія человѣка ясны и сознательны; вотъ и все различіе между душой и духомъ, между представленіемъ и сознаніемъ.

Представленія монады не выходятъ, конечно, за предѣлы ея самой. Не имѣя „оконъ, черезъ которыя что либо могло бы войти или выйти“, она можетъ представлять лишь саму себя. Даже мы, высшія монады, представляемъ не иное что, какъ собственное свое существо, и только о немъ имѣемъ прямое познаніе. Міръ внѣшній, въ собственномъ смыслѣ слова, намъ совершенно недоступенъ, а то, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ, есть въ сущности только непроницаемая проэкція того, что совершается въ насъ. Если тѣмъ не менѣе мы знаемъ о томъ, что совершается внѣ насъ, если мы имѣемъ перцепцію (не примую) внѣшняго міра, то это объясняется тѣмъ, что мы, какъ всѣ монады вообще, — подобія вселенной, а потому и совершающееся въ насъ есть изображеніе въ миниатюрѣ того, что совершается въ большихъ размѣрахъ въ макрокосмѣ. Изъ того, что монада прямо представляетъ только саму себя, только собственное содержаніе, слѣдуетъ, что она будетъ имѣть тѣмъ совершеннѣйшую перцепцію о вселенной, чѣмъ болѣе совершенное и адекватное подобіе космоса представлять она сама. Иначе говоря, чѣмъ совершеннѣе представленіе монады о вселенной, тѣмъ совершеннѣе ея представленіе о себѣ самой. Если человѣческая душа имѣетъ ясную и отчетливую идею о мірѣ, то это потому, что она сама есть болѣе точное и вѣрное подобіе (idea) вселенной, чѣмъ душа животнаго или растенія¹⁸.

¹²) Réplique aux réflexions de Bayle, p. 186

¹³) Ad Des Bosses Epist. III: Necesse est omnes entelechias sive monades perceptione præditas esse.

¹⁴) Lettre à M. Desmaiseaux.

¹⁵) Réplique aux réflexions de Bayle, p. 184. — Monadologie, §§ 56-62. — Principes de la nature et de la grâce, § 3.

¹²) Monadologie, § 7.

¹³) Nouveau système de la nature, § 16.

¹⁴) Monadologie, §§ 19, 66, 82.

Всѣ монады представляют и перцепируют, словомъ, воспроизводить вселенную, но въ различной степени и всякая на свой ладъ. Существуетъ градация воспроизведенія вселенной существами, ее составляющими; градация совершенства монадъ. Въ иерархii, складывающейся такимъ образомъ, болѣе совершенныя монады управляютъ, менѣе совершенныя повинуются. Сообразно съ этимъ устанавливается различіе между индивидуумами физическими; какіхъ представляетъ намъ природа, и индивидуумами метафизическими, или монадами, изъ которыхъ первые состоятъ Растеніе, животное, человекъ — не единичныя монады, не индивидуумы въ метафизическомъ смыслѣ, но агрегаты монадъ, изъ которыхъ во всякомъ одна царствуетъ, а другія повинуются. Господствующая или центральная монада есть то, что мы называемъ душою растенія, животнаго, человека; высшія или подчиненныя монады, группирующіяся около нея, образуютъ то, что мы называемъ тѣломъ. Всякое живое тѣло, съ удареніемъ говорить Лейбницъ ¹⁹⁾, имѣетъ одну господствующую интеллекту, которая есть душа животнаго, а члены этого живаго тѣла наполненны въ свою очередь другими живыми существами, растительными, животными, изъ которыхъ всякое имѣетъ опять свою интеллекту или господствующую душу. Всякая монада, еще говоритъ онъ ²⁰⁾, есть зеркало вселенной въ свою очередь другими живыми существами, растительными, животными, изъ которыхъ всякое имѣетъ опять свою интеллекту или господствующую душу. Всякая монада, еще говоритъ онъ ²⁰⁾, есть зеркало вселенной, сообразно своей точкѣ зрѣнія; сопутствуемая множествомъ другихъ монадъ, образующихъ ее организованное тѣло, въ которомъ она есть господствующая монада ²¹⁾.

Во всякомъ случаѣ въ силу автономіи монадъ, преобладаніе этой господствующей монады только идеальное; оно воіе не есть реальное дѣйствіе, испытываемое отъ нея монадами подчиненными ²²⁾. Въ свою очередь и повиновеніе служебныхъ монадъ совершенно самопроизвольно. Онѣ не потому подчиняются господствующей, чтобы та вынуждала подчиненіе, но потому, что собственная природа побуждаетъ ихъ къ этому ²³⁾. Въ образованіи организма низшія монады самопроизвольно группируются вокругъ болѣе совершенныхъ, которыя, въ свою очередь, собираются также свободно вокругъ монады господствующей. Этотъ ходъ образованія организма можно — бы сравнить съ такимъ построеніемъ храма, гдѣ колонны самопроизвольно установились бы на дожныхъ мѣстахъ, капителями вверхъ, колоннами внизъ. Неорганическое тѣло, скала, жидкая масса точно также суть агрегаты монадъ, но безъ центральной, господствующей монады. Тѣла эти

¹⁹⁾ Monadologie, § 70.

²⁰⁾ Lettre à M. Dancicourt, p. 746.

²¹⁾ Extrait d'une lettre à M. Dancicourt, p. 746. — Monadologie, § 70.

²²⁾ Monadologie, § 51.

²³⁾ Ad Des Bosses Epist. XXX: Substantia agit quantum potest, nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa.

не бездушны, потому что каждая изъ образующихъ ихъ монадъ есть мыслѣ тѣло и душа; но онѣ кажутся бездушными; потому что изъ составныхъ монадъ, равная между собой, не повинуются одной управляющей монадѣ сохраняя между собой какъ-бы равносіе.

Въ виду этихъ предпосылокъ казалось-бы, что проблематическимъ дѣйствіи души и тѣла должна рѣшиться въ системѣ Лейбница очень простое и естественно. Протяженіе и мышленіе здѣсь — не субстанціи сами по себѣ, взаимно отрицающія и исключаящія одна другую, но отдѣльныя атрибуты одной и той же субстанціи. Слѣдовательно, по видимому, не представлялось бы ничего естественнаго, какъ допустить прямую связь между душевными и физическими. Въ дѣйствительности ничего подобнаго мы конечно не находимъ, и метафизика Лейбница оказывается передъ этой капиталной задачей также бессильною, какъ и картезианизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, связью которой мы говоримъ, была-бы вполне естествоною, еслибы индивидуумы, напр. человекъ — были единичною монадою, нематеріальная сущность которой представлялась-бы душою, а чувственное проявленіе тѣломъ. Если бы нечто тѣломъ разумѣлось естественный элементъ, присущій самой монадѣ — души, нужно помнить, что всякая монада, а слѣд. и господствующая, какъ душа по — преимуществу, есть вмѣстѣ и душа, и тѣло, въ такомъ случаѣ, чѣмъ чего не было-бы законнѣе, какъ говорить о взаимодействіи души и тѣла. Это индивидуумъ физическій, какъ мы видимъ, не есть единичная монада; это монада, окруженная другими монадами, и эти — то послѣднія, эта группа подчиненныхъ душъ и составляющіе, собственно говоря, тѣло индивидуума. Но что монады „нѣтъ оконъ“ и если внутри одной монады, — напр. монады господствующей — можетъ и должно существовать между ея послѣдовательными состояніями отношеніе причинности, то между двумя отдѣльными монадами — оно — не возможно.

Такимъ образомъ и у Лейбница также мало какъ у Декарта можетъ быть рѣш. о прямомъ и реальномъ дѣйствіи господствующей монады на подчиненныя, души на тѣло. Здѣсь только видимость дѣйствія. Въ общеніи между ними какъ бы испытывается воздѣйствіе отъ тѣла, и въ свою очередь — отъ души — движущая такъ, какъ-бы опредѣляясь въ этомъ движеніи хотѣніями души. Въ дѣйствительности же ни съ той, ни съ другой стороны не происходитъ вѣдѣтельности. Ничто изъ находящагося въ душѣ, никакая воля, напр., не можетъ „проникнуть“ въ монады, образующія тѣло; слѣдовательно, нѣтъ никакого прямого воздѣйствія души на тѣло; рука движима, не актомъ воли. Ничто изъ находящагося въ тѣлѣ не можетъ „проникнуть“ въ господствующую монаду; и слѣдовательно, нѣтъ никакихъ вѣдѣтельныхъ, приходящихъ къ душѣ путемъ чувствъ, но всѣ наши идеи прирождены. Если же кажется, будто душа и тѣло вылиютъ другъ на друга, если одно приходитъ въ движеніе, когда другая хочетъ, если одна перцепируетъ и сознаетъ, когда другая испытываетъ физическое впечатлѣніе, то все это совершается благодаря предуглаженной гармоніи, въ силу которой составныя монады тѣла

для необходимости согласуются съ монадой — душой, подобно тому какъ будутъ необходимо согласоваться двое часовъ, совершенно одинаково устроенныхъ и тѣмъ же вѣреныхъ²⁴⁾.

Ученіе о предустановленной гармоніи въ одномъ существенномъ отношеніи признается отъ системы окказионализма. Последняя допускаетъ спеціальное вѣдѣніе Божества всякій разъ, когда требуется согласовать душу и физическій организмъ, — вѣдѣніе, состоящее въ томъ, чтобы регулировать душу по состояніямъ тѣла, или тѣло по хотѣніямъ души, подобно часовнику, постоянно ставящему одни часы по другимъ. По Лейбницу же, соединеніе движеній тѣла съ состояніями души есть слѣдствіе совершенства вѣдѣнія Творца, подобно тому какъ вѣчное согласіе двухъ совершенныхъ часовъ было бы дѣломъ мудрости устроившаго ихъ механика. Тѣ, кто допускаютъ постоянное вѣдѣніе Творца въ ходъ его дѣла, обращаютъ его въ мелочное часовщика, неспособнаго устроить совершенный механизмъ и вынужденнаго постоянно подправлять то, что имъ однажды сдѣлано. Богъ не только не вѣдѣвается постоянно, но онъ вовсе никогда не вѣдѣвается. „Никто же и его послѣдователи, говоритъ Лейбницъ²⁵⁾ имѣютъ странное понятіе о Богѣ и его Твореніи. По ихъ мнѣнію, Богу нужно время отъ времени заводить свои часы, чтобы они не остановились. Онъ какъ-бы не имѣлъ достаточно соображенія, чтобы устроить вѣчное движеніе. По ихъ мнѣнію, эта машина, построенная Богомъ, даже настолько несовершенна, что онъ обязанъ иногда прибѣгать къ чрезвычайнымъ средствамъ, чтобы починить ее или даже починить, подобно тому какъ чинить свою работу часовщикъ, который тѣмъ худшій мастеръ, чѣмъ чаще вынужденъ прибѣгать къ починкамъ и починкамъ... По моей же системѣ тѣла дѣйствуютъ такъ, какъ если бы не существовало души, а души — какъ если бы не существовало тѣла; оба же вмѣстѣ дѣйствуютъ такъ, какъ если бы одно влило на другое“²⁶⁾.

Можетъ быть²⁷⁾, съ точки зрѣнія теологической Лейбницево ученіе о предустановленной гармоніи предпочтительнѣе гипотезы вѣдѣтельности и постоянного содѣйствія Божія, но оно не болѣе картезианской теоріи способно удовлетворить философскую пытливость. Сказать, что душа и тѣло согласуются въ своихъ с. ответственныхъ состояніяхъ по силѣ предустановленной гармоніи, значитъ сказать, что нѣчто есть, потому что оно есть; здѣсь

незнание, какъ объяснить фактъ скрывается за видимостью науки, прѣвращенной будто-бы въ теорію предшествениковъ; въ виду же похвалы, раздаваемой друзьями Лейбница и самимъ Лейбницемъ его системѣ, не знаемъ, чему болѣе удивляться, наивной-ли смѣлости Лейбница, или простотѣ его поклонниковъ.

Мы признали вмѣстѣ съ Лейбницемъ градацію представленія монадами вселенной: одна монада представляетъ ее лучше, чѣмъ другая. Это предполагаетъ монаду низшую, воспроизводящую вселенную элементарнѣйшимъ образомъ, и монаду высшую, воспроизводящую наиболее совершенно: стѣпень положительная и пресокондну. Между этими крайними предѣлами разливается безконечная цѣпь промежуточныхъ монадъ. Въ линіи, соединяющей оба предѣла, каждая монада представляетъ отдѣльную точку, а вмѣстѣ съ этимъ и — особую точку зрѣнія. Каждая изъ нихъ, какъ такая, отлична отъ всѣхъ другихъ. Но число монадъ безконечно. Тѣ. обр. на линіи, соединяющей самую низшую монаду съ самой высшей, т. е. на линіи съ обѣихъ сторонъ ограниченной и не безконечной, является безконечное множество точекъ зрѣнія. Отсюда слѣдуетъ, что промежуточные разстоянія между этими точками зрѣнія безконечно малы, что различіе между двумя сосѣдними монадами нечувствительно (*discrimen indiscernibile*).

При помощи начала непрерывности²⁸⁾ пополняются скачки, пробѣлы, предполагаемые между царствами минеральнымъ и растительнымъ, растительнымъ и животнымъ²⁹⁾, исчезаютъ не переходимыя разстоянія и безусловныя противоположности; покой отнынѣ представляется безконечно малымъ движеніемъ, темнота — безконечно малымъ освѣщеніемъ, параболла — эллипсомъ, одинъ изъ центровъ котораго находится на безконечномъ разстояніи, перпендикуляр растенія — безконечно-смутной мыслью³⁰⁾. Провѣсть, вырванъ картезианизмомъ между животнымъ и человѣкомъ, наполняется, и животное обращается въ несовершеннаго человѣка, растеніе — въ несовершенное животное. Лейбницъ конечно чуждъ мысли о человѣкѣ, какъ объ усовершенствованномъ животномъ. Всякая монада вѣчно остается раба себѣ, а слѣдовательно, душа растенія не можетъ превратиться въ душу животную, или душа животнаго — въ человѣческую. Но не подлежитъ сомнѣнію, что его ученіе о предшествуваніи монадъ, въ связи съ ученіемъ о ихъ безконечномъ развитіи, логически приводитъ къ дарвинизму. „И признаю, пишетъ онъ къ Des Maizeaux³¹⁾, существованіе столь-же древнее, какъ и существованіе міра, не только въ душами животныхъ, но и вообще во всѣхъ монадахъ или простыхъ субстанціяхъ, образующими сложныя явленія“.

²⁴⁾ Second éclaircissement du système de la communication des substances, p. 133-134.

²⁵⁾ Lett. à Clarke, p. 746.

²⁶⁾ Monadologie, § 81.

²⁷⁾ Говорить можетъ быть, потому что Лейбницу можно возразить, что дѣйствіе чуда, универсальное и картезианское, не есть чудо въ смыслѣ всаислвеннаго и перебора естественнаго хода вещей, конечно потому что оно дѣйствіе. Съ этой точки зрѣнія предустановленная гармонія чуда, совершающееся разъ навсегда въ началѣ вещей, есть моншшш, философскіе успѣхи и картезианской гипотезы.

²⁸⁾ Théodicée, § 348.

²⁹⁾ Lettre IV à M. Bourguet.

³⁰⁾ Nouveaux Essais, Avant-propos.

³¹⁾ Ed. Erdmann, p. 676.

а, следовательно, стрелецъ вышелъ онъ говорить о предположеніи въ существованіи чело-вѣческихъ душъ не какъ о душѣ разумныхъ, но какъ о чув- ственныхъ и хѣтѣтальво, — достигшихъ высшей ступени, т. е. разумности лишь пожелѣ того, какъ человекъ, котораго онъ долженъ былъ одушевить, былъ зачатъ³². Нельзя болѣе категорически выразить мысли, что человекъ уже предсущество- вавъ въ животномъ. Повидимому, даже Лейбница въ „души“ предсуществуютъ умевъ видѣ зародышей, въ мірѣ неорганическомъ. Въ состояніи предсущество- ванія говорить онъ, монада, которая станетъ душою; совершенно о баже- ннаго, лишена тѣла, т. е. той группы соединенныхъ монадъ, которая будутъ ей служить органами; и поэтому находится въ состояніи какъ-бы обмороча. Тѣмъ образомъ, состояніе, въ которомъ находятся монады, предназначенныя быть индивидуумами чело-вѣка или животныхъ, съ начала вещей до своего вопло- щенія, со-всѣхъ сторонъ аналогично состоянію одушевленныхъ тѣлъ.

Вступленіе въ дѣйствительную жизнь или воплощеніе не есть метамор- фоза или метасоматоза, если разумѣть подъ этими выраженіями введеніе души въ тѣло, образовавшееся помимо ея участія. Также не можетъ быть разсматриваема съ этой точки зрѣнія и жизнь будущая. Въ силу представ- ленной гармоніи развитіе души и тѣла параллельно и все-таки, несмотря на отсутствіе реальнаго и непосредственнаго общенія между монадой господствующей и подчиненными, составляющими ея тѣло, между послѣднимъ и душою существуетъ соотношеніе идеальное. Съ ограниченіемъ, приведеннымъ на с. 248, не будетъ неточною назвать душу архитекторомъ тѣла. Какая уютъ нодуша не можетъ дать себѣ безразлично любое тѣло, ни любое тѣло — сажуть ей органомъ. У всякой души соотвѣствующее ей тѣло³³. Но если здѣсь — нѣтъ метасоматоза, въ смыслѣ вступленія души въ совершенно уже сложившееся тѣло, то есть метаморфоза, и — метаморфоза вѣчная³⁴. Душа мѣняетъ свое тѣло, но постепенно³⁵. Въ силу начала непрерывности, нич- то не совершается скачками; но во всемъ и вездѣ существуютъ нечувствитель- ные переходы.

Будущая жизнь, какъ сознательная и личная, не будетъ безтѣлесною. Чело-вѣческая какъ и всякія другія души никогда не бывають безъ какого- либо тѣла: одинъ Богъ, какъ чистая дѣятельность, совершенно свободенъ отъ него³⁶. Господствующая монада, подобно всѣмъ другимъ монадамъ, будучи „первична“, не знаетъ ни рожденія изъ ничего при вступленіи въ настоящую жизнь, ни разрушенія — при выходѣ изъ нея. „То, что мы называемъ рожденіемъ, представляетъ лишь явленіе развитія и роста, то, что называемъ смертію — явленіе обратнаго сокращенія, сокращенія. Соб-

ственно говоря, нѣтъ ни рожденія, ни смерти, и можно сказать, что нераз- рушима не только душа, но и самое животное, хотя и его машина, частію и погибаетъ“³⁷. Что касается до душъ разумныхъ, то возможно допустить переходъ ихъ по выходѣ изъ настоящей жизни, на болѣе обширное, поощре- нное. Къ тому же ихъ бессмертіе не есть слѣдствіе особаго божественнаго пред- почтенія, не составляетъ привилегіи чело-вѣческой природы, но представ- ляетъ метафизическую, необходимую, всеобщій фактъ, обнимающій всѣхъ на- ставъ природы. Подобно тому, какъ каждая монада также стара, какъ міръ, и каждая, такъ же, живуча, такъ же субстанціальна, такъ же абсолютна, какъ и вся дѣлостъ сотворенныхъ существъ³⁸. Растеніе, червякъ такъ же не ра- кратимъ какъ и человекъ, ангелъ, архангелъ³⁹. Смерть всегда оспещи- лишь переломомъ въ вѣчной жизни, станціей на безконечномъ пути развитія монады.

Мы встрѣтились и у Лейбница съ протяженной и мыслящей субстан- цией Спинозы; но у Лейбница она превратилась въ силу распространенія и представленія и разномножилась до безконечности; мы встрѣчаемся у него также и съ понятіемъ о модусахъ и съ детерминизмомъ Спинозы, но пре- образованнымъ согласно ученію о субстанціальности индивидуумовъ. Не смотри на свое постоянное тождество, монада непрерывно развивается. Лейбницъ считаетъ „принятымъ“, что всякое существо подлежитъ измѣненію, а слѣдо- вательно и сотворенная монада, и даже, что это измѣненіе во всякой изъ нихъ непрерывно⁴⁰. Состояніе души, какъ и тѣла, есть состояніе измѣненія, стремленія, пожеланія. Это вѣчное измѣненіе и составляетъ жизнь. Въ по- слѣдовательности слагающихъ ее состояній, всякое изъ нихъ есть логическое послѣдствіе предшествоващаго и основаніе слѣдующаго. „Всякое настоящее состояніе простой субстанции есть естественное слѣдствіе предшествоващаго, такъ что настоящее превато будущимъ“⁴¹.

³²) *Monadologie*, § 77.

³³) *Nouveau système de la nature*, § 16.

³⁴) *Ad Wagnerum*, p. 467: Non est quod quis ex hac doctrina conse- quantias periculosas vereatur: quum potius theologia naturalis vera, veritati revelata non solum non repugnans, sed etiam manifeste favens, ex meis principis pulcherrima ratioe demonstretur. Qui vero brutis animas, aliisque materis partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introductes aliquid indignum Deo et incultum, nempe vacuum Deo et incultum, nempe vacuum metaphysicum. Qui vero animas vobis perceptionemque dant brutis, et tamen animas eorum naturaliter perire posse statuunt, etiam demonstrationem nobis tollunt, per quam ostenditur mentes nostras naturaliter perire non posse, et in Socinianorum dogma incidunt qui animas non nisi miraculose se per gratiam conservari putant, nature autem perire debere arbi- trantur; quod est theologia naturalis maxima sui parte mutare.

³⁵) *Monadologie*, § 10.

³⁶) *Monadologie*, § 22.

³²) *Monadologie*, § 24.

³³) Это выраженіе у Лейбница можетъ имѣть лишь фигуральное значеніе, такъ какъ между душою и тѣломъ не признается никакого дѣйствительнаго отношенія.

³⁴) *Principes de la nature et de la grâce*, § 6.

³⁵) *Monadologie*, § 72.

³⁶) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 12.

Таким образом, относительно человеческой души не может быть речи о произвольной свободе (*liberum arbitrium indifferentiae*). В системе Лейбница всякая монада или субстанция свободна в том же смысле, как и единая субстанция Спинозы, т. е. в том смысле, что не определяется ничем иным, как самой собою; но, будучи независима от всякой детерминации с тлз, она еще отнюдь не независима от собственной природы, не свободна по отношению к самой себе. Детерминизм Лейбница отбрасывается к детерминизму Спинозы, как детерминизм св. Августина к предестинационизму св. Августина: оставшая всякий личный дух в положении «как бы маленького божества в своей области», он смягчает все, что в монистическом фатализме претит нравственному чувству; однако он не отказывается от приписания к фактам нравственного мира, подобно физическим явлениям, закона причинности и достаточного основания. «Я всегда далека, говорить он, от взглядов Брэдвардина, Вилкелфа, Гоббеса и Спинозы, но считаю всегда оказывать должное признание истине»⁴²), а эта истина есть автономный детерминизм: ничто не определяет действий души, помимо ее самой и предшествующих ей действий.

Но если каждая монада подобна маленькому божеству в своей области, если каждая есть маленькое абсолютное, то во что обращается у Лейбница Божество большее, безусловное в настоящих смысле. Основываясь на том, что нам пока известно из его учения о монадах, можно бы предполагать, что он замещает монотеизм Декарта и пантеизм Спинозы своего рода политеизмом, монархическое представление вселенной — родом мировой республики, управляемой законом Гармонии. Но если такова и была, может быть, его задняя мысль, то не такова его экзотерическая доктрина. Гармония, управляющая вселенною, есть гармония, представленная Богом; она сама не безусловное. Монады, «которые суть истинные Атомы Природы и Элементы сущаго»⁴³), тлзм не менее сотворены⁴⁴). Они неразрушимы, но чудо может уничтожить их⁴⁵). Это значит, что они не абсолютно первичны, не абсолютно вечны, словом, что они не самое абсолютное, не зависят от Божества, первичного единства или простой первичной субстанции, от которого все сотворенные или производные монады происходят или рождаются посредством постоянных, последовательных, как сказать, искр⁴⁶). Таким образом, мы имеем монады сотворенные с одной стороны, и Монаду не сотворенную, Монаду монаду — с другой; одни конечны и относительны, другая бесконечна и безусловна.

Эта Лейбница Монада монады не есть, как у Бруно, сама вселенная, рассматриваемая как бесконечная; она есть реальный Бог, отличный от вселенной, и доказательства его бытия Лейбниц почерпает из начала достаточного основания. «Этого достаточного основания существования монады нельзя искать в ряду случайных вещей, т. е. тлзм и представлений о них душе; ибо так как материя радиотупа сама до себя тлзм движению или покою и к такому или иному движению, то в ней и невозможно видеть основание движения вообще, а тлзм больше — определенного движения. И производя настоящее движение, находящее в материи, от предшествующего, а последнее снова от предшествующего, мы насколько не удовлетворяемся, как далеко ни восходили бы в этом ряду, потому что прежний вопрос все остается открытым. Таким образом необходимо, чтобы достаточное основание, не нуждающееся далее в новом основании, стояло в начале ряда случайных (условных) вещей и заключалось в субстанции, причиняющей его, т. е. в бытии необходимом, имеющем в самом себе основание своего существования; иначе мы никогда не получим достаточного основания, на котором бы могли остановиться. Это-то последнее основание сущаго и называется Богом. Эта первоначальная простая субстанция должна содержать в себе в превосходной степени все совершенство, заключающиеся в ее эффектах, субстанциях производных; так, она будет обладать совершенной мощью, познаемостью и волею, т. е. ей будет принадлежать всемогущество, всеведение и всеблагость»⁴⁷). Протесту против антропоморфизма, Лейбниц говорит о Боге, что «производит вселенную, он в ней был и возможен лучи планет... и особенно законы движения, наилучшим образом приложенны к ней и наиболее сообразны с основаниями отнесенными или метафизическими... каковы, напр., тот закон, по которому всегда сохраняется одно и то же количество общей или абсолютной силы»⁴⁸), а также и тот, по которому «действие всегда равно противодействию»⁴⁹).

Затруднение, с которым сталкивается Лейбницево богословие, тоже, что и для Декартова. Последний был вынужден признать, что слово субстанция в применении к Богу имеет иное значение, тлзм в применении к твари и что, следовательно, последняя не субстанция в точном смысле: замечание, из которого вышла система Спинозы. Точно так и теория Лейбница вызывает, по видимому, дилемму: или Бог есть монада, и в этом случае вещи не суть монады в точном смысле (что отнюдь бы монадологие), или же сотворенные существа суть монады; но тогда нельзя уже сказать о Боге, что он монада, под описанием приписать его к

⁴²) *Theodicée*, II.

⁴³) *Monadologie*, § 8.

⁴⁴) *Ibid.*, § 47.

⁴⁵) *Monadologie*, § 6.

⁴⁶) *Ibid.*, § 47.

⁴⁷) *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 8-9.

⁴⁸) *Theodicée*, III, 345.

⁴⁹) *Ibid.*, §§ 10-11.

нимъ. Но гибкий и прозорливый гений Лейбница умѣлъ пользоваться даже своими промахами. Если для нашего ума идея Бога смутна и полна противорѣчій, то не такова она сама въ себѣ. То самое обстоятельство, что мысля оъ абсолютномъ, мы запутываемся въ неразрѣшимыхъ трудностяхъ, показываетъ, что человѣческая душа не есть монада монады, что она занимаетъ въ истинной силѣ высокую, но не высшую стѣню. Такимъ образомъ, поневоля по самой силѣ вещей, мы имѣемъ о высшемъ Существомъ лишь смутное представление. Подобно тому какъ растение имѣетъ смутную перцепцію животнаго, а животное смутную перцепцію человѣка, такъ и человѣкъ обладаетъ лишь неяснымъ представлениемъ и неопредѣленнымъ гаданіемъ о существѣ высшихъ, чѣмъ онъ, и о Существомъ высчайшемъ. Чтобы имѣть о безконечномъ Существомъ адекватное понятие, нужно самому быть этимъ Существомъ; и отсутствіе такого понятія получать свое естественное объясненіе въ трансценденціи Божества. Высчайшее существо сверхъестественно по отношенію къ человѣку, какъ человѣкъ сверхъестествененъ по отношенію къ животному, животное-къ растенію и т. д. Если подъ разумомъ понимаемъ мѣру человѣческаго пониманія, то Богъ, превосходя человѣческую природу (будучи сверхъестествененъ), тѣмъ самымъ и супра-рационаленъ, т. е. на столько превышаетъ человѣческое разуміе, на сколько Онъ совершеннѣе насъ.

Мы видимъ, съ какими искусствомъ философы всеобщаго примиренія понимаютъ свою задачу посредника между наукой и христіанствомъ. Въ противоположность своимъ современникамъ, английскимъ философамъ, которые, въ качествѣ рѣшительныхъ номиналистовъ, стремятся къ возможному разграниченію философіи и религіи, онъ въ сущности продолжаетъ предпріятіе св. Ансельма и св. Тома. Выспавъ цѣль его честолюбія—способствовать единенію философіи и вѣры и, если возможно—католицизма съ лютеранствомъ. Его девизъ тотъ-же, какъ и у схоластиковъ: безусловное согласіе догмата Церкви съ человѣческимъ разумомъ⁶⁰. Онъ возмущается противъ тѣхъ, кто устанавливаетъ различіе между философскою истиною и религіозною, различіе, подъ защитой котораго свободные мыслители Возрожденія укрывались отъ анаемъ; онъ упрекаетъ Декарта за ловкость, съ какою онъ обходитъ вопросъ о тайнахъ религіи, какъ-бы въ предположеніи, что возможно допустить философію, несогласную съ религіей, или что возможна истинная религія, противная истинамъ, доказаннымъ иными путями⁶¹.

Однако-же легко различить рационализмъ, проглядывающій сквозъ всѣ скважины его ортодоксіи. Провозглашая теизмъ, онъ дѣлаетъ это во имя философіи; утверждая сверхъестественное, онъ дѣлаетъ это во имя разума и отчасти по рационализму. Онъ такъ мало мирится съ безусловной

⁶⁰) Ничто не характеризуетъ такъ существенно-схоластической тенденціи Лейбница, какъ заглавіе одного изъ его послѣднихъ сочиненій: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* (1714) и другое заглавіе: *Discours de la conformité de la foi avec la raison* (предисловіе къ Théodicée).

⁶¹) *De vera methodo philosophiæ et theologiæ*, p. 111.

трансценденціи высчайшаго Существа, что по его мнѣнію то, что принимаетъ человѣчскій разумъ, не можетъ стоять съ нимъ въ противорѣчій. Подобно тому, какъ уже раньше дѣлала это старая схоластика, онъ безразсечно напоминаетъ, что сверхъ-разумное не есть уже ради этого противно-разумное, что прямо противорѣчащее разуму не можетъ быть истиннымъ и въ религіи. Въ силу всеобщей аналогіи, между божественнымъ и человѣческимъ разумомъ должны быть аналогіи, согласіе, гармонія; и коренной антагонизмъ между творцомъ и твореніемъ немислимы. Благодаря этому согласію, человѣкъ по природѣ обладаетъ вѣрою въ Бога и въ бессмертіе души, въ эти два центральные догмата всякой религіи; открывеніе лишь помогаетъ раскрытію истины, зародыши которыхъ вложены въ духъ человѣчскій уже Создателемъ. Очевидно, что въ понятіяхъ Лейбница христіанство заключается въ тѣсныя предѣлы деизма, а открывеніе сводится къ простой санкціи началъ естественной религіи.

Да и могъ-ли не склоняться къ теологическому рационализму, могъ-ли серьезно допускать просвѣтленіе духа путемъ сверхъестественнаго открывенія то, кто отрицалъ существованіе у души оконъ, черезъ которыя что-нибудь могло-бы войти или выйти? Могъ-ли допустить особое вѣщательство Бога въ ходъ исторіи тотъ, кто подшучивалъ надъ картезианцами и Ньютономъ по поводу вѣщательствъ, ихъ Бога въ теченіе міра? Вѣруя въ открывеніе, необходимо признать и то, что Богъ снабдилъ или можетъ снабдить душу средствами общенія съ вѣшнимъ міромъ, однимъ, въ выраженіи Лейбница. Но если Богъ могъ дѣлать разумной монадой-одна, значитъ имѣть ихъ—не противорѣчитъ ся природѣ, значитъ она м-ожетъ имѣть ихъ. А это значило-бы, что она можетъ перестать быть, безусловно самодѣлательною силой, безусловною госпожею въ своей области,—въ концѣ концовъ—перестать быть монадой. Лейбницъ предоставилъ лишь выборъ между его монадологіей съ системой предустановленной гармоніи, упраздняющей все его формальное заявленіе⁶², всякое специальное вѣщательство Творца между отреченіемъ отъ той и другой въ пользу церковной вѣры.

Характеристическую черту лейбницевъ рационализма составляетъ настойчивость, съ которой авторъ Теодицеи, вмѣстѣ съ св. Томаю, подчиняетъ волю Божію божественному разуму и его вѣчнымъ законамъ, въ противоположность ученію Декарта и его учителей, іезуитовъ и скоттистовъ, ставившихъ въ зависимость отъ воли Божіей не только метафизическія истины, но самыя математическія аксіомы. «Не слѣдуетъ, говорить онъ⁶³, воображать съ нѣкоторыми, будто вѣчныя истины, завися отъ Бога, произволены и завися отъ его воли какъ понимали это, повидимому, Декартъ и за нимъ Пуаре..... Нѣтъ ничего неразумнѣе такого произволенія..... Ибо еслибы, напр., справедливость была установлена произ-

⁶²) *Principes de la nature et de la grâce*, § 13.

⁶³) *Monadologie*, § 46.

вольности безвредны: если бы Бог не имел ни о нем ни по какому-то случаю, подобно тому, как мы кидаем жребий, то ни его мудрости, ни его благости не являлись бы из неа, и не было бы оснований для его любви к ней. И если то, что мы называем справедливостью и добром, установил он без всяких оснований, а просто произвольным приказом, то он же может и отменить их, и изменить их природу, так что мы не будем иметь никаких оснований рассчитывать, что он их всегда будет соблюдать. Сказать (ср. Спинозу), что Бог поступает без познания также противно разуму и благочестию, как и утверждать, что ему свойственно познание, в числ. предметов которого не находится вѣчныхъ законовъ добра и справедливости, или наконецъ, что ему свойственна воля, не сообразующаяся съ этими законами⁶⁴⁾.

Такимъ образомъ, Богъ Лейбница не монархъ на восточный образецъ, но пластичный, связанный законами, которыхъ онъ не можетъ нарушить, своего рода конституционный монархъ и первый чиновникъ вселенной скорѣе, чѣмъ всемогущій автократъ Тертуллиана или Дуаса Скотта. Онъ скорѣе походитъ на Бога Монтескье, „подчиненнаго своимъ законамъ“, чѣмъ на Бога, теологовъ — индетерминистовъ. Высшее могущество составляетъ не одна воля управляемая вѣчными законами его разума, законами, которые опредѣляютъ дѣятельность Бога, не насидя его воли, такъ какъ они составляютъ самое существо его природы. Выше того, чтобы сказать: природа божія, Спиноза сказалъ просто природа. По Лейбницу высочайшее Существо есть существо, проявляющееся черезъ личную волю; по Спинозѣ — это есть существо, дѣйствующее безъ этого посредства, или лучше — воля бессознательная; такимъ образомъ детерминизмъ существуетъ явно и здѣсь и тамъ, съ какимъ-б. негодованіемъ ни отрекался Лейбницъ отъ амстердамскаго еврея.

Опредѣляясь при сотвореніи вещей своимъ безконечнымъ разумомъ, Богъ по необходимости создалъ лучший изъ возможныхъ міровъ. Это имѣетъ мѣсто только въ частностяхъ и служитъ къ усиленію блеска добра: совокупность сущаго въ высшей степени совершенна. Теодіцея, имѣющая предметомъ вопросъ о вѣдѣ метафизическомъ, физическомъ и нравственномъ, въ виду опроверженія тѣхъ, кто ссылается на него противъ Провидѣнія, есть скорѣе популярная, чѣмъ научная книга. Удивительны въ ней тѣ; почти фамилярныя пріемы, съ которыми она говоритъ о Богѣ, какъ бы посвятившемъ автору въ сокровеннѣйшія свои тайны. Лейбницъ, которому совершенно извѣстно, что Богъ не свободно создалъ законы природы и духа, что его воля зависитъ отъ его разума, что онъ создалъ по необходимости лучший изъ міровъ, не самъ-ли провѣстасилъ супра-рациональность Бога? Странное вѣдѣние представляетъ этотъ философъ, подобно большинству богослововъ, начинающий съ отнесенія высочайшаго Существа въ міръ тайны и доходящій

тѣмъ, что характеризуетъ его; рисуетъ, составляетъ полный минастеръ изъ свойствъ, подобно тому какъ описывается растение или минералъ. Какъ въ этомъ, такъ и по своему отношенію къ эмпиризму, Лейбницъ, столь великій, новый и современный въ своей монадологіи, принадлежитъ еще къ покаянію схоластиковъ.

Но уже наступило для онтологіи время пройти черезъ горнило критики: споръ между Лейбницемъ и англичаниномъ Локкомъ о происхожденіи идей былъ предвѣстникомъ этого капитальнаго переворота въ исторіи новой философіи.

Выходя изъ того начала, „что у монады нѣтъ оконъ“, Лейбницъ не можетъ допустить, чтобы наши познанія имѣли иной источникъ, чѣмъ самую душу. Ничто не можетъ въ нее проникнуть, следовательно, нѣтъ, собственно говоря ни примаго наблюденія вѣншихъ фактовъ, ни возможнаго опыта. Чувственный опытъ — иллюзия; въ сущности это не болѣе, какъ спекуляція, спекуляція. Во всемъ сама душа, и одна только душа является въ себѣ и субъектомъ, и объектомъ ощущенія. Мы всегда и воспринимаемъ, и испытываемъ только самихъ себя. Все въ насъ есть духъ, и мысли, и спекуляція, есть плодъ самодѣятельности. Единственно отъ степени ясности или смутности мысли зависитъ то, представляется-ли она намъ результатомъ непосреднаго вѣдѣнія или она представляется намъ зародившеюся въ вѣдрахъ самаго духа. Ктому же мысль, въ силу того, что она автономна, не становится еще произвольною, неподлежащею законамъ. Высшіе законы, согласно которымъ совершается ея дѣятельность, это — начала противорѣчія и достаточнаго основанія. Но она независима отъ всякаго вѣдѣнія, чуждаго мыслящей монадѣ, вокругъ которой principium distinctionis какъ-бы воздвигло непроницаемую стѣну. Поэтому Лейбницъ и отвѣчаетъ англичанину Локку съ его отрицаніемъ врожденныхъ идей⁶⁵⁾, что разуму ничто не врождено, кромѣ самаго разума, а съ нимъ выстѣ и зародыша насѣческихъ идей.

Повидимому, разнорѣчіе между Лейбницемъ и Локкомъ ничтожно: Локкъ дѣйствительно вовсе не отрицаетъ врожденной разуму способности образованія идей; Лейбницъ же съ своей стороны признаетъ, что идеи въ умѣ предсуществуютъ не актуально, но лишь виртуально (потенціально), подобно жиламъ въ мраморѣ, преобразующимъ статуу, которая изъ него выйдетъ. Выраженіе: виртуальное, потенциальное существованіе идей въ умѣ, или вовсе лишено смысла, или оно равнозначуще выраженію: сила (potentia, virtus), способность ума къ образованію идей, способность, которую Локкъ самъ первый признаетъ. Но подъ этимъ, по наружности ненающимъ споромъ крылась послѣдняя борьба среднихъ вѣковъ противъ философіи нашего вѣка, борьба спекулятивнаго, идущаго отъ понятій къ фактамъ, противъ позитивнаго метода, идущаго отъ фактовъ къ понятіямъ. То, противъ чего

⁶⁴⁾ Théodicée, II, 176-177.

⁶⁵⁾ Essai sur l'entendement humain, ch. I, sec. 1.

Локк возмущает, есть не просто начало идеализма, но главным образом тотъ укрывающийся подъ его защиту предразсудокъ, будто умозаключение а priori освобождаетъ философа отъ задачи прямого наблюденія фактовъ. Объявляя себя противникомъ автора *Essai sur l'entendement, humain* Лейбницъ, вообще болѣе глубокой и болѣе мыслитель, принимаетъ сторону Школы, т. е. сторону прошедшаго противъ будущаго.

Недоставало этому учению только схоластической формы. Христiанъ Вольфъ (умеръ въ 1754 г.)⁵⁶ взялъ на себя выполнить эту задачу. Но учение это заключало въ себѣ и драгоценнѣйшій перлъ, идею дѣятельной силы, ставшую на мѣсто дуализма мышления и протяженія и перлъ этотъ улетучился въ той тщательной переработкѣ, которой Галльскій профессоръ подвергнулъ учение. Обладая умомъ точнымъ и систематичнымъ, но вовсе лишеннымъ глубины, онъ воскрешаетъ мысляща и протяженный субстанци картезианства, даже и не подозревая, что онъ тѣмъ самымъ устраняетъ основную и истинно плодотворную идею Монадологии. Тѣмъ не менѣе его метафизика, подраздѣленная на онтологию, рациональную психологию и теологию, остается господствующею въ нѣмецкихъ школахъ до появленія кантiана, и нашла, въ существенныхъ чертахъ, свое продолженіе въ доктринахъ французскаго эклектизма.

ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ.

Эпоха критики или философія разума.

§ 57.

Джонъ Локкъ.

Авторъ книги, разобранной Лейбницемъ, Джонъ Локкъ,¹⁾ родился въ Рингтонѣ, въ графствѣ Сомерсетъ. Соотечественникъ Оккама и обонхъ. Вѣконовъ, онъ былъ продолжателемъ того анти-мистическаго и позитивистскаго направленія, которое составляло преобладающую черту англійской философіи. Изученіе медичны раскрыло ему безжизненность схоластической науки. По его мнѣнію, традиціи о познаніи а priori и игнорированіе дѣйствительности увѣковѣчивались, благодаря платоновскому учению о прожденности метафизическихъ, нравственныхъ и религіозныхъ истинъ, — учению, защитникомъ котораго выступилъ самъ Декартъ. Дѣйствительно, если истина прождена разуму, то бесполезно искать ее еще во-внѣшнемъ мірѣ путемъ наблюденія природы и опытовъ; посредствомъ спекуляціи а priori, посредствомъ размышленія, разсужденія мы такъ же извлекаемъ познаніе изъ нѣдръ собственного разума, какъ науку изъ собственныхъ нѣдръ извлекаетъ вещество своей науки. Согласно этой гипотезѣ, Декартъ послѣдовательно „закрывая глаза и затыкая уши,“ отвлекался отъ всего, дошедшаго до него

¹⁾ Сочиненія его по латини: *Oratio de Sinarum philosophia*, Halle, 1726. — *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata*, Francf. et Leips., 1728. — *Philosophia prima s. ontologia*, ibid., 1730. — *Cosmologia generalis*, ibid., 1731. — *Psychologia empirica*, ibid., 1732. — *Psychologia rationalis*, ibid., 1734. — *Theologia naturalis*, 1736-37. — *Jus naturæ*, 1740. — *Philosophia moralis sive ethica*, ibid., 1746. — *Jus gentium*, 1750, и значительное число сочиненій по нѣмецки.

²⁾ 1632-1704. — Его *Œuvres complètes* были опубликованы въ 9 том. Londres, 1853, а его *Œuvres philosophiques*, въ томъ же городѣ и въ томъ же году. — Послѣ *l'Essai sur l'entendement humain*, самое замѣчательн. изъ его сочиненій — это *Pensées sur l'éducation* (*Thoughts on education*), Londres, 1693, по англ. и Amst., 1705, по франц. — V. Cousin, *La philosophie de Locke*, 4-е éd., Paris, 1861.

путем чувственности; но онъ выдаетъ въ непослѣдовательность, когда предаетъ усидчивымъ занятіямъ анатомію и физиологію. Закрывать глаза, затыкать уши, отвѣщаться отъ міра дѣйствительнаго, — таково былъ на самомъ дѣлѣ излюбленный методъ метафизики монастырской и университетской. И ею пользовались, пока сохранилось убѣжденіе, что источники нашихъ идей бьются въ насъ самихъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы убѣдить философовъ раскрыть глаза на дѣйствительный міръ, слѣдовало доказать имъ, что изъ него, посредствомъ органовъ чувствъ, получаются всѣ наши идеи: слѣдовало доказать, что наши идеи не врождены, но приобретены.

Эту задачу и взялъ на себя Локкъ въ своемъ Essay concerning human understanding (Лондонъ 1690; переведенномъ Костомъ (1700) съ важными дополненіями автора; это капитальное сочиненіе открываетъ собою рядъ изслѣдованій, въ концѣ которыхъ является „Критика“ Канта. Задачи этого опыта: 1° изслѣдовать происхожденіе нашихъ идей; 2° показывать, каковы достовѣрность, очевидность и предѣлы нашихъ знаній; 3° принудить философію отказаться отъ того, что превышаетъ человеческое пониманіе, отчетливо указавъ границы ея компетенціи).

Нѣтъ врожденныхъ идей: таково революціонное положеніе, которое онъ въ самомъ началѣ выставляетъ противъ идеализма.

Такъ какъ очевидно, что новорожденные дѣти, идіоты и цѣлая масса людей безъ образованія не имѣютъ ни малѣйшаго понятія объ аксіомахъ, считаемыхъ врожденными, то сторонники врожденности идей вынуждены допустить³⁾, что умъ можетъ обладать врожденными идеями, не сознавая ихъ. Но сказать, что извѣстное понятіе начертано въ душѣ и утверждать въ то же время, что душа о немъ не знаетъ, — значитъ обратить это понятіе въ чистое ничто. Если слова быть въ умѣ имѣютъ положительный смыслъ, то они значатъ быть воспріятымъ и понятымъ этимъ умомъ; поэтому утверждать, что нѣчто есть въ умѣ, не будучи имъ понимаемо и сознаваемо, это все равно что сказать, что нѣчто и есть и не есть въ умѣ. Правда, что есть идеи, знаніемъ которыхъ умъ обладаетъ уже въ очень раннемъ періодѣ. Но, всматрившись въ нихъ, мы найдемъ, что этого рода истины состоятъ изъ истинъ приобретенныхъ, но отнюдь не врожденныхъ⁴⁾. Только постепенно приобретаемъ мы наши идеи, узнаемъ термины, въ которыхъ онѣ выражаются нами, и доходимъ до познанія истинной связи между ними⁵⁾. „Общее согласіе людей относительно нѣкоторыхъ истинъ

отнюдь не есть доказательство ихъ врожденности людямъ; потому, что никто не знаетъ этихъ идей, пока о нихъ не услышитъ. Но, еслибы онѣ были врождены, какая надобность была бы излагать ихъ для того, чтобы онѣ были признаны? Врожденная и въ то же время неизвѣстная идея есть contradiction in adjective.

Начала нравственности не болѣе врождены, чѣмъ другія начала; но крайней мѣрѣ, если не разумѣть подъ этимъ названіемъ стремленіе къ благополучію и отвращеніе отъ страданія, стремленія, дѣйствительно врожденные, но не составляющія выраженія какихъ либо напечатѣнныхъ въ умѣ истинъ⁶⁾. Въ этой области ни въ какомъ случаѣ недопустима ссылка на общее согласіе, такъ какъ нравственный идеи измѣняются по народамъ и религіямъ. Такъ, напр., соблюденіе договоровъ безъ сомнѣнія есть одна изъ бесспорныхъ нравственныхъ обязанностей. Но сами вы спросите у христіанъ, вѣрующаго въ загробныя награды и наказанія, почему должно быть вѣрнымъ своему слову; онъ сошлется на повелѣніе Бога, присуждающаго вѣчное блаженство, или мученіе. Ученикъ Гоббеса на тотъ же вопросъ скажетъ вамъ, что общество такъ хочетъ, и что Левіаганъ васъ накажетъ, если вы будете поступать несогласно съ этой волею. Наконецъ, языческій философъ отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ, что нарушить свое общаніе — значитъ поступить безчестно, несогласно съ достоинствомъ человѣка и противно его назначенію, которое есть совершенная добродѣтель.

Критики Локка ссылаются на тотъ фактъ, что совѣсть укоряетъ насъ за нарушеніе предписаній нравственности. Но совѣсть есть лишь то мѣшечко, которое мы имѣемъ о своихъ поступкахъ⁷⁾, и еслибы фактъ совѣсти составлялъ доказательство врожденныхъ началъ, то эти начала могли бы быть противоположенными оди другимъ, такъ какъ одинъ изъ совѣсти дѣлаютъ то, чего другіе, но совѣсть же избѣгаютъ. Не совершаютъ ли дикіе, безъ всякихъ утѣшеній совѣсти, самыхъ чудовищныхъ поступковъ? Само собою разумѣется, что изъ нарушеній какого либо нравственнаго предписанія еще не слѣдуетъ, чтобы оно было неизвѣстно. Но совершенно невозможно допустить, чтобы цѣлая нація вѣсело и твердо отвергла то, что всѣмъ изъ принадлежащихъ къ ней достовѣрно и безопытно признаетъ за законъ нравственности. Практическое правило, нарушаемое въ какой бы то ни было части вселенной съ общаго согласія, не можетъ уже почитаться врожденнымъ. Допустить, что начала практической нравственности, значитъ признать всякое нравственное воспитаніе безцѣльнымъ.

Это не значитъ, чтобы не было нѣкихъ законовъ, кромѣ положительныхъ. Существуетъ огромная разница между закономъ врожденнымъ и закономъ природы, между истиною, напечатѣнной въ душѣ и истиною,

³⁾ Essay, пер. Коста, предисловіе, р. 3-4.

⁴⁾ Такъ говоритъ Лейбницъ о бесознательныхъ представленіяхъ, и Лейбницъ въ этомъ правъ, что бы ни думать англійскій философъ; единственная его ошибка, что онъ упустилъ изъ виду, что бесознательныя впечатлѣнія, чтобы сдѣлаться сознательными, нуждаются въ возбужденіи извнѣ, въ возбужденіи, котораго предпосылки его системы не позволяютъ ему допустить.

⁵⁾ Р. 21. — ⁶⁾ Р. 29.

которую мы не знаем, но знание которой мы можем приобрести, надлежащим образом употребляя в дело данную нам природою способности. Обратите внимание на массу представлений, считающихся за несомненные аксиомы: не имѣя другого источника, какъ суетвѣе кормилицы или авторитетъ старухи, они часто становятся, при помощи долгаго времени и согласія сосѣдей, началами религіи и нравственности. Умъ ребенка воспринимаетъ тѣ впечатлѣнія, какиъ ему жаждутъ дать, подобно бѣлой бумагѣ, на которой вы пишете тѣ знаки, какиѣ вамъ угодно. Обученный такимъ образомъ и выдуманнымъ рассуждать о самомъ себѣ по достиженіи умственной зрѣлости, онъ въ своемъ умѣ не находитъ ничего болѣе стараго, чѣмъ свои убѣжденія, и естественно воображаетъ, что эти мысли, первое начало которыхъ онъ въ себѣ не можетъ найти, суть внушенія Бога и природы, но не вещи, которымъ его научили другіе люди*).

Какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, кака-либо истина, т. е. предложение, была-бы врожденною, если идеи, изъ которыхъ она составляется, — не врожденны? Для того, чтобы какое-либо предложение было врожденнымъ, нужно было-бы, чтобы были врожденными нѣкоторыя идеи; но за исключеніемъ, быть можетъ, нѣкоторыхъ очень слабыхъ идей голода, жажды, тепла или боли, которыя ребенокъ могъ-бы имѣть уже въ утробѣ матери, нѣтъ никакихъ данныхъ, чтобы новорожденные имѣли какую-нибудь определенную идею. Самая идея Бога не врождена, не говоря уже о лицахъ, которыя называютъ себя атеистами и въ дѣйствительности таковы, существуютъ цѣлыя народы, не имѣющіе никакой идеи о Богѣ, ни выраженія для ея обозначенія. Кому-же эта идея безконечно измѣняется, начиная отъ грубаго антропоморфизма, до деизма философовъ. Наконецъ, если-бы она и была общераспространена и вездѣ одинакова, она отъ этого все-же не была-бы болѣе врожденная, чѣмъ идея огня, такъ какъ нѣтъ никого, обладающаго какою-либо идеей Бога, кто не имѣлъ-бы также и идеи огня*).

Душа первоначально есть *tabula rasa*. Источникъ всѣхъ нашихъ познаний есть опытъ, т. е. наблюденія, которыя мы производимъ надъ вѣншими, чувственными предметами, или надъ внутренними душевными дѣятельностями. Ощущеніе для вѣншихъ предметовъ, рефлексія для внутреннихъ событий: нѣтъ въ умѣ ни одной идеи, которой онъ не получалъ-бы однимъ изъ этихъ двухъ путей. Отъ ощущеній происходитъ первая идея ребенка, и уже только въ болѣе зрѣломъ возрастѣ начинается онъ серьезно останавливаться надъ тѣмъ, что совершается внутри его. Это положеніе подтверждается изученіемъ языка. Дѣйствительно, всѣ слова, которыя мы употребляемъ, связаны съ чувственными идеями; тѣ-же слова, которыми обозначаются дѣйствія и понятія, совершенно удаленныя отъ чувствъ, полу-

чаютъ начало отъ тѣхъ — же чувственныхъ идей, и отсюда уже переносятся для болѣе отвлеченныхъ обозначеній. Такъ: слова: воображать, почитать, привязаться, сознать, отвращать, безпокойство; покой и т. д. всѣ заимствованы изъ дѣйствій чувственныхъ предметовъ и перенесены на вѣнственные формы дѣятельности мышленія. Слово: духъ, первоначально обозначаетъ дуновеніе, а слово: ангелъ, означаетъ посолъ. Если-бы мы были въ состояніи прослѣдить всѣ слова до ихъ источника, то-бы безъ сомнѣнія нашли — бы, что слова, которыми мы обозначаемъ вѣнственные предметы, получили первое свое начало отъ чувственныхъ идей¹⁰⁾. Прослѣдите за ребенкомъ отъ самаго его рожденія, наблюдайте измѣненія, которыя производитъ въ немъ время, и вы найдете, что душа его, по мѣрѣ того какъ она посредствомъ чувствъ наполняется большимъ и большимъ количествомъ идей, такъ сказать, постепенно, пробуждается, и тѣмъ болѣе мыслить, чѣмъ болѣе имѣетъ матеріала для мышленія.

Такимъ образомъ на вопросъ, съ какихъ поръ мы начинаемъ мыслить, Локкъ отвѣчаетъ, что съ тѣхъ поръ, какъ ощущеніе доставляетъ намъ необходимыя для того матеріалы. Мы мыслимъ не раньше, чѣмъ ощущаемъ. *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. По мнѣнію идеалистовъ мышленіе есть сущность души и душа не можетъ не мыслить; онъ мыслитъ до и независимо отъ всякаго ощущенія: она мыслитъ постоянно, даже въ то время, когда не сознаетъ, что мыслитъ. Но опытъ, единственно могущій разрѣшить вопросъ, отноду не подтверждаетъ этого, и для души не болѣе необходимо мыслить, какъ для тѣла — быть въ движеніи¹¹⁾. Безусловная непрерывность мышленія есть одна изъ гипотезъ; не опирающаяся ни на одинъ опытный фактъ. Невозможно мыслить и не сознавать, что мыслишь. Съ такимъ же правомъ можно было бы утверждать, что человѣкъ всегда голоденъ, хотя и не постоянно чувствуетъ голодъ¹²⁾. Мысли-сполнѣ зависятъ отъ ощущенія. Въ своихъ возвышеннѣйшихъ идеалахъ; въ своихъ высочайшихъ спекуляціяхъ-она не переступаетъ границъ того круга идей, которыя доставляются ей ощущеніемъ и рефлексією. Въ этомъ отношеніи мышленіе чисто — *a se in se*. Частныя идеи чувственныхъ предметовъ вторгаются въ нашу душу независимо отъ того, желаемъ-ли мы этого, или нѣтъ. Когда онѣ возникаютъ передъ мыслію, разумъ столь же не въ силѣхъ отогнать ихъ, изгнать или изгладить, какъ зеркало не въ состояніи отогнать, изгнать или изгладить образы предметовъ, поставленныхъ передъ нимъ¹³⁾.

Есть два рода идей, одні простыя, другія сложные. Простыя идеи, представляющія какъ бы первоначальную матерію всѣхъ нашихъ познаний, возникаютъ въ душѣ не иначе, какъ однимъ изъ двухъ указанныхъ выше путей — ощущеніемъ и рефлексією. Оставаясь пассивно въ образованіи простыхъ идей, душа становится, наоборотъ, дѣятельною въ образованіи идей

*) Р. 62. — *) Р. 73.

*) Р. 498. — *) Р. 99-101. — *) Р. 109. — *) Р. 113.

сложных. Она пользуется первыми и создает вторые. Однажды получивши простые идеи, она имеет способность монтировать их, слагать, соединять их в комбинации, разнообразия почти до бесконечности, и образовывать такими образом новые сложные идеи. Но и самый плодотворный ум не в состоянии образовывать ни одной простой идеи, которая не пришла бы до него путем ощущений или рефлексии. Власть человека над тем миром, который называется его умом, в сущности не отличается от его власти над миром видимых существ; в обоих случаях она сводится, несмотря на возможное высшее искусство или ловкость, в сущности лишь к сложению и разложению тех материалов, которые предоставлены из его распоряжения природою, без возможности создать хотя малейшую частичку новой материи, или уничтожить хотя один атом уже существующей материи.

Простые идеи доставляются нам или посредством одного чувства, или посредством нескольких, или посредством одной рефлексии, или, наконец, посредством обоих путей, чувственности и рефлексии вместе ^(*).

Между всеми идеями, доставляемыми нам через одно чувство только (зрение, звуки, вкусы, запахи) нет ни одной, которую мы имеем — бы так постоянно, как идеи вещественности или непроницаемости. Она нам дается через осязание. Из всех простых идей это — самая простая и наиболее тесно связанная с телами. Вещественность, — не есть, — протитяженность, с которой ошибочно отождествляют ее картезианцы, ни твердость. Она отличается от пространственности на столько же, на сколько оказывающее сопротивление отличается от неокказывающего сопротивления. Тело, вещественно по столько, по сколько оно наполняет занимаемое им пространство, безусловно исключая из него всякое другое тело; оно твердо, по сколько форма его лишь с трудом может быть извещена. Впрочем Локк не думает дать здесь определения вещественности в собственном смысле. Если мы употребляем у него еще более ясного отбыва на вопрос, что такое вещественность, то он отвечает нас за ответом из наших чувствств. Простые идеи таковы именно, какими нам дает их опыт; и если мы пожелаем составить о них более точные понятия, то несколько не подвинемся вперед. Идеи, приобретаемые нами путем, более чувств одного, чувства (зрения и осязания), суть идеи пространства и продолжения, фигуры, движения и покоя. Путем рефлексии мы получаем идеи восприятия или способности мышления и воли, или способности действовать. Наконец, идеи удовольствия, страдания, мощи, существования, единства получают нами путем ощущений и рефлексии.

Что касается до внешних причин наших ощущений, то они частью реальные и положительные, частью же суть лишь отсутствие известных черт

в предметах, от которых чувства получают идеи, как напр. темнота вызывает идеи холода, темноты, покоя. Неприступны эти идеи; ум почитает их также положительными и реальными, как и другие; не вдаваясь в обсуждение причин, которые их вызывают; обсуждение, — самое предметом уже не идей, как она дана в уме, но самому приходу вещей, существующих вне нас. Но это для весьма различных людей, которые необходимо точно различать, чтобы не впасть в заблуждение, будто наши идеи суть действительные образы или подобия чего либо существующего вызывающих их предметам; большая часть чувственных идей нашего ума не более сходны с чем-либо существующим вне нас, чем названия, употребленные для обозначения идей, сходны с самими идеями, хотя эти названия и естественно вызывают в нас соответственные идеи, — так только мы их слышим ^(*).

Невозможно точно формулировать основную идею критицизма: различие между идеями или перцепцией предмета, как она есть в нас, и предметами, какими они сами в себе. VIII-я глава II-й книги „Опыта о человеческом уме“; и в этой главе § 7 представляет классическое выражение этой философии, которой Кант дал ее настоящее имя.

Различные вещи требуют и различных наименований, поэтому Локк и будет называть идею все то, что ум сознает в себе самою, — всякую перцепцию, которая есть в уме, когда он мыслит, и качеством субъекта (мы теперь сказали бы объекта) — силу или способность его вызывать в уме известную идею.

Установив это, Локк различает в телах, по примеру Гоббеса, два рода качеств ^(*). Одни, как вещественность, протитяженность, фигура, движение, неотделимы от тела, в каком бы состоянии последние ни находились, так что: сохраняются ими, несмотря на все претерпеваемые ими изменения: это начальные, первичные, или действительные качества тела. Другие, как цвета, звуки, вкусы, запахи, не присущи телам самим в себе, и выражают лишь их способность вызывать в нас известные ощущения посредством своих первичных качеств, т. е. посредством величины, фигуры, строения и движения их неумолимых частей. Локк называет эти качества вторичными: качествами — для того, как он говорит, — чтобы согласоваться с общим обычаем принимать обоняние, красоту, сладость за нечто, свойственное телам; вторичными — для отличия их от тех, которые суть действительными свойствами тел.

Какую действительность, — и присущая — бы: обоняние, вкус, звуки, запахи и вкусы, они суть не более, как ощущения, вызываемые в нас действительными, — первичными качествами тел, — по-

^(*) Р. 115 и сл.

^(*) Р. 132. — ^(*) Р. 143 и сл.

пени; ни въ чемъ не похожая на то, что существуетъ въ самихъ вещахъ: Сладость, близина, теплота въ тѣлахъ, которыя мы называемъ бѣлыми, сладкими, теплыми; есть ничто иное, какъ известная величина, фигура, движеніе атомовъ; изъ которыхъ эти тѣла состоятъ. Отнимите находящееся ощущеніе у насъ этихъ свойствъ, сдѣлайте такъ, чтобы глазъ не видѣлъ свѣта и цвѣтовъ, чтобы ухо не слышало ни одного звука, чтобы нѣбо не раздражалось ни однимъ вкусомъ, а носъ ни однимъ запахомъ, и тогда всѣ цвѣта, звуки, вкусы и запахи исчезнутъ, перестанутъ существовать. (Что же результаты получатся и при обратной гипотезѣ: предположите у человека чувства достаточно тонкія для того, чтобы онъ могъ различать малѣйшія частицы тѣлъ и дѣйствительныя отношенія ихъ, отъ которыхъ зависятъ ихъ ощущаемыя свойства, и онъ вызоветъ въ человека совершенно инныя идеи. Доказательствомъ могутъ служить дѣйствія микроскопа: кровь, напр., намъ кажется совершенно красною, но при помощи этого инструмента, позволяющаго намъ видѣть мельчайшія частицы ея, мы найдемъ въ ней лишь не большое количество красныхъ шариковъ: и мы не знаемъ, въ какомъ видѣ представлялись-бы намъ эти шарики, если-бы нашли стекла, увеличивающія ихъ еще въ тысячу или десять тысячъ разъ.)

Образованіе идей предполагаетъ въ умѣ слѣдующія способности: 1-е перцепцію, (воспріятіе) составляющую первую ступень къ познанію, дверь ко всему тому, что составляетъ предметъ познанія; 2-е удержаніе (retention), сохраняющее идеи, вступившія въ сферу ума (сохраненіе) и вызывающее для него снова идеи, которыя, бывши уже въ немъ однажды, затѣмъ изъ него исчезли (память); 3-е различеніе или способность отчетливо различать раздѣльныя идеи; 4-е сравненіе, образующее многочисленныя идеи, обнимаемая подъ наименованіемъ отношеній; 5-е сложеніе, посредствомъ котораго умъ соединяетъ нѣсколько простыхъ идей, полученныхъ путемъ ощущенія и рефлексіи, въ одно для полученія сложной идеи; наконецъ, 6-е отвлеченіе¹⁷⁾. Еслибы всякая получаемая нами частная идея должна была быть обозначена особымъ терминомъ, то число словъ было-бы безконечно. Чтобы предотвратить это неудобство, умъ обобщаетъ единичныя частныя идеи, полученные имъ черезъ единичныя частныя предметы; онъ отвлечаетъ (abstracte) ихъ отъ всѣхъ обстоятельствъ, въ совокупности которыхъ онъ представляетъ единичныя, дѣйствительно существующія вещи, каковы: пространство, время и другія совмѣстныя идеи. Этотъ приемъ мысли и называется отвлеченіемъ. Онъ составляетъ привилегію человека, тогда какъ предшествующія способности общи человеку и животнымъ.

Будучи пассивнымъ въ актѣ собственно перцепціи, умъ становится все

болѣе активнымъ на послѣдующихъ ступеняхъ: сравненіе, образованіе сложныхъ идей и отвлеченіе, — таковы три главныя дѣйствія мысли. Но, каковы бы ни были дѣятельны умъ въ образованіи сложныхъ идей, эти идеи въ концѣ концовъ суть лишь видоизмѣненія, модусы тѣхъ матеріаловъ, которыя онъ совершенно страдательно воспринимаетъ отъ чувственности илларіфлексіи.

Такъ, идеи мѣста, фигуры, разстоянія, неизмѣримости суть осложненія, модусы простой идеи пространства, приобритенной посредствомъ зрѣнія и ощущанія; идеи эпохи, часа, дня, года, времени, вѣчности это — видоизмѣненія идеи продолжительности или сѣigny, которую мы получаемъ, созная постоянное чередованіе идей, возникающихъ въ умѣ и исчезающихъ изъ него; идеи-конечнаго и безконечнаго, это — видоизмѣненія идеи количествъ¹⁸⁾.

На возраженіе, что идеи безконечности, вѣчности, неизмѣримости не могутъ происходить изъ одного источника съ другими идеями, такими какъ окружающіе насъ предметы стоятъ въ всякаго рода или отношенія къ безконечному времени и пространству, Локкъ отвѣчаетъ тѣмъ, что эти идеи — чисто отрицательныя, что мы актуально (Аристотель) не имѣемъ въ умѣ никакой положительной идеи неограниченнаго пространства или времени¹⁹⁾. Всѣ наши положительныя идеи всегда ограничены. Отрицательная идея безграничнаго пространства и времени происходитъ изъ способности ума расширять свои идеи пространства и времени до безконечности черезъ новыя и новыя прибавки.

Идея дѣятельной воли и воли страдательной (воспримчивости) образуется въ насъ, когда мы наблюдаемъ, съ одной стороны, постоянныя измѣненія въ окружающихъ предметахъ, съ другой же, постоянную сѣigny нашихъ идей, происходящую или вслѣдствіе вѣщательныхъ, производимаго предметами на нашу чувственность, или вслѣдствіе опредѣленія нашей воли.

Разсуждая (рефлексируя) о присутствіи нашему уму способности расширяться присутствіемъ или отсутствіемъ въ немъ той или другой частной идеи, или предпочитать движеніе какой либо части тѣла ея покоянiю, въ сѣ, мы приобретаемъ идею воли. Воля противопоставляется не необходимости, но принужденію. Свобода не есть атрибутъ воли; Воля есть мощь или способность; свобода — другая способность; поэтому оцѣнивать человека, свободна ли его воля, все равно спрашивать, свойственна ли одной силѣ другая сила, или одной способности — другая способность²⁰⁾. Говорить о свободной воли, это то же, что говорить о стремительномъ силѣ, или о четырехугольной добродѣтели. Мы не свободны хотѣть, мы не свободны хотѣть, или не хотѣть вещи, находящейся въ нашей власти, но мы скоро обратимъ на нее вниманіе. Воля опредѣляется умомъ²¹⁾; а умъ — стремленіемъ къ благополучію. Въ этомъ отношеніи существуетъ полнѣйшее

¹⁷⁾ P. 139.

¹⁸⁾ P. 147 и слѣд. — ¹⁹⁾ P. 228 и слѣд. — ²⁰⁾ P. 261. — ²¹⁾ P. 281.

содгласіе между Локромъ, Лейбницемъ и Смирновымъ и дружная оппозиція этихъ философовъ противъ картезіанскаго индетерминизма.

Давнобывшія выше понятія суть комбинаціи простыхъ идей одного періода. (простые модусы). Другія, какъ, обязанность, дружба, дождь, лихеніе, слагаются изъ простыхъ идей разныхъ порядковъ. (сѣмъпачаніе модусы). Такъ, подъ словомъ дождь объединяются слѣдующія, совершенно разнородныя простыя идеи: 1° членораздѣльные звуки, 2° известные идеи въ уговорающаго, 3° слова, которыми эти идеи обозначаются, 4° соединеніе этихъ знаковъ утвердительное, или отрицательное, отличное въ утѣ говорающаго отъ соединенія, существующаго между самими обозначаемыми ими идеями.

Мы получаемъ идеи этихъ сѣмъпачаныхъ модусовъ: 1° путемъ опыта и наблюденія надъ вещами (видя какъ два человека борются или фехтуютъ, мы приобретаемъ идею этого рода упражненій); 2° путемъ творческаго воображенія или произвольнаго соединенія въ одно различныхъ простыхъ идей, мысленно объединяемыхъ (изобрѣвшій впервые книгопечатаніе или правяровку имѣлъ идею о нихъ раньше, чѣмъ одно изъ этихъ искусствъ дѣйствительно существовало); 3° черезъ сообщаемыя намъ объясненія терминовъ, обозначающихъ такія дѣйствія, какихъ мы никогда не видѣли и никогда не можемъ видѣть. Обычаи и нравы какого либо народа составляютъ источникъ многочисленныхъ комбинацій идей, необходимыхъ и привычныхъ для этого народа, но образованы которыми другой народъ никогда не имѣлъ повода. Съ этими комбинаціями, специально свойственными одному какому нибудь народу, отнынѣ связываются и спеціальныя названія, во избѣжаніе длинныхъ перифразъ объ обыденныхъ предметахъ (остракизмъ у Грековъ, проскрипціи у Римлянъ), такъ что во всякомъ языкѣ существуютъ особые термины, передаваемые точно на языкъ чужомъ.

Теперь перейдемъ къ сложнымъ идеямъ, выражающимъ модусы.

Сложныя идеи субстанціи (человѣкъ, лошадь, дерево) образуются слѣдующимъ образомъ: замѣчая, что известное количество простыхъ идей, доставляемыхъ различными чувствами, постоянно другъ другу сопутствуютъ, умъ привыкаетъ смотрѣть на этотъ комплексъ идей, какъ на одно цѣлое и обозначаетъ его однимъ названіемъ. Такимъ образомъ субстанція есть ничто иное, какъ собраніе извѣстнаго числа простыхъ идей, рассматриваемыхъ какъ объединенныя въ одномъ предметѣ. Такъ, субстанція, именуемая солнцемъ, есть ничто иное какъ соединеніе идей свѣта, тепла, круглоты, постояннаго и правильнаго движенія. Подъ именемъ субстанціи, философія Школы, а за нею и Декартъ, воображали нѣкоторый неизвѣстный субъектъ, который почитается носителемъ (substantiū) качествъ, способныхъ возбуждать въ насъ умъ простыя идеи, качествъ, получившихъ въ Школѣ наименованіе акциденцій. Но эта субстанція, понимаемая какъ нѣчто иное, чѣмъ совокупность ея качествъ, какъ нѣчто, скрывающееся за этими качествами, есть чистый вымыселъ воображенія. Мы не имѣемъ никакой ясной

идеи о подобномъ безкачественномъ субстратѣ. Спросите у кого нибудь, что такое та субстанція, въ которой существуютъ тяжесть или цѣлѣтъ, и они не найдется вѣтъ отвѣтитъ ничего, кромѣ того, что это вещественныя и протяженныя частицы. Но спросите у него, что это за вещь, которой присуща вещественность и протяженность, — и онъ очутится въ неменьшемъ затрудненіи, чѣмъ индѣецъ, который, сказавши, что вещь держится на большомъ слонѣ, спросивши у него, на чѣмъ же держится этотъ большой слонъ, отвѣчалъ — на большомъ черепахѣ; когда же къ нему пристали съ вопросомъ о томъ, что поддерживаетъ большую черепаху, онъ признался, что это — нѣтъ неизвѣстно²²⁾. Наше познаніе не идетъ дальше такъ называемыхъ акциденцій, т. е. нашихъ простыхъ идей, и стремимся перейти за эти предѣлы, метафизика запутывается въ неразрѣшимыя затрудненія.

Третья категорія сложныхъ идей выражаетъ отношенія. Самое обширное изъ отношеній, то, которому причислы всѣ вещи, есть отношеніе причинны и слѣдствія. Мы получаемъ идею этого отношенія, замѣчая попереходомъ нашихъ чувствъ постоянную взаимность всѣхъ вещей и наблюдая, что онѣ и начинаютъ, и кончаютъ свое существованіе вслѣдствіе дѣйствій другихъ существъ. Локкъ не такъ глубоко проникаетъ въ идею причинности, какъ слѣдуетъ это его продолжателю Юмъ. Мы дальѣ увидимъ, что во мнѣнію этого критика — и она не менѣе безсодержательна и призрачна; чѣмъ идея субстанціи, въ смыслѣ субстрата.

Переходя отъ изслѣдованія идей къ вопросу о познаніи и достоверности, Локкъ входитъ въ изображенія филологическаго характера, образчики которыхъ частію приведены уже нами выше и которые заставляютъ насъ видѣть въ немъ одного изъ отцовъ философіи языка.

Все дѣйствительно существующее — индивидуально. Вездѣ всѣ слова (кромѣ именъ собственныхъ) суть общіе терминъ. Это произошло не случайно, но разумно и по необходимости. Въ чѣмъ состоятъ виды и роды, обозначаемы общими названіями, и какъ они образуются? Наши идеи первоначально единичны. Идеи дѣтей о кормилицѣ и матери выражаютъ единственно этихъ лицъ. Имена, которыя они даютъ имъ въ началѣ, ограничиваются только этими индивидуумами и никого, кромѣ ихъ, не обозначаютъ. Когда время и болѣе широкое знакомство съ жизнью научить ихъ, что есть много другихъ существъ, похожихъ на ихъ отца, мать и на другихъ лицъ, которыхъ они привыкли видѣть, то они образуютъ идею, которой всѣ эти существа, по ихъ опыту, одинаково причастны, и обозначаютъ ее, вмѣстѣ со всѣми людьми, именемъ человѣка. Вотъ, такимъ образомъ доходитъ они до общихъ наименованій и родовыхъ идей: онѣ здѣсь не создаютъ ничего новаго, но, отбрасывая только отъ Петра и Юлія Маріи и Елисаветы то, что именно всякому изъ нихъ свойственно, они удерживаютъ

живают лишь то, что обще имъ всѣмъ. Этимъ-же путемъ приобретаютъ они всѣ общія идеи. Этотъ процессъ отвлечения и обобщенія есть дѣло необходимо, потому что было-бы невозможно обозначать всякій единственный предметъ особымъ именемъ. Удержать раздѣльныя идеи о всякомъ дѣрѣвѣ, всякомъ растеніи, всякомъ животномъ, на которыхъ остановится нашъ взоръ, далеко превышало-бы человѣческія способности. Еще менѣе было-бы возможно удержать въ памяти всѣ имена ихъ. Но если-бы и допустить возможность этого, то этимъ наши познанія очень мало подвинулись-бы впередъ, потому что наша наука, хотя и основанная на единичныхъ наблюденіяхъ, приобретаетъ широту черезъ общіе взгляды, образующіеся лишь путемъ приведенія отдѣльныхъ вещей къ видамъ съ общими наименованіями.

Такимъ образомъ, общія понятія (*universalia*) суть ничто иное, какъ идеи отвлеченныя и входящія въ составъ другихъ идей болѣе сложныхъ и полученныхъ отъ единичныхъ предметовъ. Они суть простые продукты нашего ума. То, что называютъ общимъ и всеобщимъ, принадлежитъ не природѣ самихъ вещей, но есть единственно дѣло ума ²⁵⁾. Правда, что создавая предметы, природа производитъ много сходныхъ между собою; фактъ этотъ самый обыкновенный въ мірѣ животныхъ и во всемъ размножающемся посредствомъ сѣмени. Но приведеніе этихъ сходныхъ предметовъ къ видамъ есть дѣло ума Платоновскаго ученія, видящее въ универсальныхъ самымъ несотвореннымъ и неразрѣшимымъ сущности вещей, упускаетъ изъ виду, вслѣдствіе недостаточно глубокаго знанія природы, тотъ фактъ опыта, что все существующее, кромѣ его творца, подвержено измѣненію: то, что вчера было травой, завтра будетъ уже мясомъ овцы, а черезъ нѣсколько дней станетъ составной частью человѣка. И въ органическомъ мірѣ, какъ звездъ, роды, виды, сущности, субстанціальныя формы, о которыхъ грезили метафизики, вѣсто того, чтобы быть чѣмъ-то, что природа создала правильно и неизмѣнно и что существуетъ реально въ самихъ вещахъ (Аристотель), или отдѣльно отъ нихъ (Платонъ), сводятся въ концѣ концовъ на простые приемы мысли, изобрѣтенные ею для того, чтобы легче обозначить, подъ общимъ терминномъ, группы идей, съ которыми ей чаще приходится имѣть дѣло. И посмотрите, насколько двусмысленно значеніе слова видъ, и какъ трудно классифицировать органическія существа ²⁶⁾. Границы животныхъ видовъ на столько неопредѣленны, что ни одно изъ существующихъ опредѣленій слова чело́вѣкъ и ни одно изъ описаній этого рода животныхъ не достаточно точно для того, чтобы ими удовлетворился чело́вѣкъ съ явравымъ умомъ и сколько нибудь выходящій въ свой предметъ ²⁵⁾. Можно находить, что ученые слишкомъ увеличиваютъ число видовъ, но можно утверждать и противоположное. Почему-бы напр. не отнести болонку и левретку къ двумъ видамъ, столько-же различнымъ, какъ испанская собачь-

ка и слонъ? Потщательномъ наблюденіи индивидуумовъ, обнимаемыхъ подъ однимъ общимъ названіемъ, не останется сомнѣнія въ томъ, что между нѣкоторыми изъ нихъ существуетъ большее различіе, чѣмъ между многими индивидуумами, обозначаемыми различными специфическими названіями ²⁶⁾!

Замѣтимъ мимоходомъ, что Дарвинова теорія о превращеніи видовъ есть только примѣненіе ученія Локка, отрицающаго всякую объективную дѣйствительность у идеи вида. Укажемъ еще и на тотъ важный фактъ, что крайній номинализмъ видимо сходится съ крайнимъ реализмомъ. Схоластическій номинализмъ отрицаетъ видъ во имя индивидуума; онъ есть безусловное, исключительное утвержденіе индивидуальной дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ номиналистъ. Англійскій номинализмъ, изъ котораго вышла теорія превращенія, восстаетъ въ сущности не только противъ вида, но и противъ самаго индивидуума, устойчивости котораго онъ отрицаетъ. Все существующее, говоритъ Локкъ, кромѣ творца его, подвержено измѣненію! Но это и есть именно ученіе Спинозы, который, не довольствуясь отрицаніемъ универсальнаго во имя единственнаго всеобщаго бытія, на самихъ индивидуумовъ смотритъ какъ на преходящіе модусы того, что онъ называетъ субстанціей, что материалисты называютъ матеріей, что Локкъ и позитивисты называютъ великимъ неизвѣстнымъ.

Видъ, родъ, всеобщее — только слова (*flatus vocis*). Традиціонная ошибка метафизиковъ состоитъ именно въ томъ, что они слова принимаютъ за вещи ²⁷⁾. Воспитанные на перипатетической философіи, они убѣждены, что десять категорій Аристотеля, субстанціальныя формы, растительная душа, отраженіе къ пустотѣ и т. п. есть нечто реальное. У Платониковъ мировая душа, у эпикурейцевъ, стремленіе атомовъ къ движенію, все это условный языкъ, служащій въ виду слабости чело́вѣческой мысли къ тому, чтобы смывать наше невѣжество и укрывать наши ошибки ²⁸⁾. Нужно примириться съ тѣмъ, что нашему познанію поставлены непреодолимыя границы.

Что такое, въ самомъ дѣлѣ, познаніе?

Оно есть ничто иное, какъ сознаніе связи и соответствія, или противоя положенія и несоответствія двухъ нашихъ идей. Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ, что познаніе не идетъ за предѣлы нашихъ идей и что оно даже ограничивается тѣмъ областью послѣднихъ, такъ какъ мы ничего не знаемъ о связи междуш большей частью нашихъ простыхъ идей. Поэтому можно утверждать, что, хотя наша наука и можетъ быть подвинута гораздо далѣе ея настоящаго состоянія, но все-таки никогда мы не будемъ знать всего, что желали бы знать; никогда не разрѣшимъ всѣхъ вопросовъ, возбуждаемыхъ нашими идеями. Такъ, мы имѣемъ идеи духа и матеріи; но, бытъ можетъ, никогда мы не будемъ въ состояніи узнать, мыслитъ-ли чисто-матеріальное

²⁵⁾ P. 512. — ²⁶⁾ P. 539. — ²⁷⁾ P. 569.

²⁸⁾ P. 633. — ²⁹⁾ P. 626. — ³⁰⁾ P. 627.

ное существо или нѣтъ, потому что намъ невозможно открыть, не далъ-ли Богъ какому нибудь цѣлесообразно расположенному скопленію вещества, способности воспріятія и мышленія²⁹⁾. Мы вполнѣ сознаемъ бытіе своей души, не зная въ точности, что она такое; и всякій, кто потрудится безъ предубѣждений выявить затрудненія, въ которыхъ вовлекаетъ какъ спиритуалистическая, такъ и матеріалистическая гипотеза, не найдетъ въ нихъ никакихъ основаній, способныхъ склонить его въ пользу; или противъ матеріальности души. Подобно тому какъ мы находимся въ безусловномъ неведеніи о противоположности или связи протяженія и мышленія; матеріи и сознанія, ничего не можемъ знать мы и относительно связи или несомѣстимости, съ одной стороны, между вторичными качествами предмета (цвѣтомъ его, вкусомъ, запахомъ), и съ другой — между этими вторичными качествами и тѣми первичными, отъ которыхъ первыя зависятъ.

Если познаніе не идетъ далѣе нашихъ идей и сознанія ихъ взаимнаго соотвѣстствія или несомѣстимости, если мы ничего не знаемъ о томъ, что такое обозначаемыя ими вещи сами въ себѣ, то это еще не значитъ, чтобы все въ нашемъ знаніи было призрачно и обманчиво.

Мы обладаемъ интуитивнымъ и непосредственнымъ знаніемъ нашего собственнаго существованія, оставаясь въ неведеніи о сущности нашей души съ метафизической точки зрѣнія. Мы знаемъ о Богѣ при посредствѣ доказательствъ, несмотря на то, что намъ умъ не въ состояніи постигнуть неизмѣримость его атрибутовъ. Наконецъ, мы знаемъ остальные предметы черезъ ощущеніе. Правда, что мы о нихъ знаемъ непосредственно и что, следовательно, это знаніе наше реально лишь въ той мѣрѣ, въ какой существуетъ соотвѣстствіе нашихъ идей съ дѣйствительною природою вещей³⁰⁾. Но мы и не безусловно лишены критерія, съ помощью котораго могли бы узнать, согласуются ли наши идеи съ самими вещами. Достоверно, что нашимъ простымъ идеямъ соотвѣствуютъ внѣшняя реальность, потому что, такъ какъ намъ умъ отнюдь не въ состояніи образовать идей б-же содѣйствія чувственности, что доказываютъ слѣдующія, то отсюда слѣдуетъ, что онѣ не плодъ воображенія, но естественныя и правильныя дѣйствія вещей, существующихъ внѣ насъ и дѣйствительно на насъ воздѣйствующихъ. Другое доказательство реальности внѣшнихъ предметовъ состоитъ въ томъ, что двѣ идеи: изъ которыхъ одна доставляется дѣйствительнымъ ощущеніемъ, а другая памятью, суть два весьма различныя состоянія сознанія, и что удовольствіе или страданіе, сопровождающія дѣйствительное ощущеніе, не сопровождаются воспроизведеніемъ этихъ идей при отсутствіи соотвѣствующихъ внѣшнихъ предметовъ. Наконецъ, наши чувства контролируютъ другъ

друга относительно существованія внѣшнихъ предметовъ. Человѣкъ, видя и щипъ огонь, можетъ его и почувствовать, если онъ не увѣренъ, что видимый имъ образъ не есть простая галлюцинація; онъ можетъ убедиться въ этомъ, протянувъ въ огонь собственную руку, которая, конечно, не почувствовала — бы такой живой боли единственно по поводу прістой идеи или признака³¹⁾.

Общее заключеніе то, что не существуетъ врожденныхъ идей; нѣтъ врожденныхъ знаній, началъ, нѣтъ другаго источника знанія о внѣшнихъ предметахъ, кромѣ ощущенія, и о совершающемся въ насъ самихъ — кромѣ рефлексіи. Отсюда — полная невозможность знать что-либо помимо доставляемаго намъ опытомъ, внѣшнимъ или внутреннимъ; отсюда и несомѣстности для философіи отреченія отъ трансцендентныхъ проблемъ о субстанціи, о сущности, внутреннемъ строеніи вещей, также какъ и отъ всякой методы, кромѣ наблюденія, наведенія и опыта. Отсюда же — должно признать существованіе души, но при этомъ невозможно знать, существенна или духовна ея сущность; отсюда же идетъ и отрицаніе свободы воли. Точно также признается существованіе Бога, но съ тѣми-же ограниченіями относительно его природы; отсюда же существованіе, внѣ насъ, вѣщности, протяженности, фигуры, движенія какъ присущихъ самимъ тѣламъ, или первичныхъ качествъ. Далѣе отождествляется субстанція тѣлъ съ совокупностью этихъ качествъ, различаются эти качества и вторичныя (цвѣта, звуки, запахи, вкусы и т. д.), которые суть лишь ощущенія нашей души, вызванныя въ ней первичными качествами тѣлъ и, какъ такіе, не существуютъ въ самихъ предметахъ. Наконецъ — безусловно отрицается реальность видовъ.

Эти доктрины представляются заключеніемъ и послѣднимъ словомъ номиналистическаго движенія, возбужденнаго Росцеллиномъ и возобновленнаго Оккамомъ, и полагаютъ въ то-же время основаніе опытной критической и положительной философіи XVIII и XIX-го вѣковъ. Мы указали на согласіе ученій Декарта и Вокана по цѣлому ряду вопросовъ и главнымъ образомъ относительно конечныхъ причинъ. Другой, не менѣе значительный фактъ, могущій въ свою очередь свидѣтельствовать противъ сентенцизма, основывающагося единственно на постоянномъ разногласіи философовъ, — это согласіе, существующее между Локкомъ и Спинозою, т. е. между эмпиризмомъ и рационализмомъ. Дѣйствительно, Локкъ сходитъ со своихъ амстердамскихъ современниковъ нѣтолько въ отрицаніи вида, но и въ отказѣ отъ свободы произвола и въ убѣжденіи, что мораль въ такой же мѣрѣ доступна доказательству, какъ и математика.

Къ эмпиризму Локка, — соединенному съ математическою спекуляціей, — примыкаетъ самое знаменитое имя семнадцатаго вѣка: Исаакъ Ньютонъ (1642—1727), творецъ небесной механики; его „математическія начала естественной философіи“ (Лондонъ 1687) послѣ „Revoluti-

²⁹⁾ Р. 686. — ³⁰⁾ Р. 707.

tionones celestae" Коперника представляют самый значительный памятник новейшей науки. Его исчисление флюкций, дополнение, а быть может и преобразъ интегрального и дифференциального исчисления Лейбница, его анализ света и особенно его теорія всемірнаго тяготѣнія, согласно которой тѣла тяготеютъ одно къ другому пропорціонально массамъ и обратно — пропорціонально квадратамъ разстояній, оказали неизмѣримое влияние на то, что онъ называетъ естественною философію. Впрочемъ, то, что принято называть его философіей (пространство, рассматриваемое какъ чувствительное Божества и т. п.), имѣетъ лишь весьма второстепенное значение.

Материалистъ D. Hartley ²²⁾ и J. Priestley ²³⁾, разлагающіе, вмѣстѣ съ Лейбницемъ, матерію на силу и сочувствующій христіанству, видимо склоняются къ метафизической систематизаціи, хотя исторія философіи и любитъ выставить ихъ въ числѣ послѣдователей Локка. За то нужно указать на большинство современныхъ английскихъ философовъ, какъ примыкающихъ къ его тенденціи, считая въ томъ числѣ и многочисленныхъ свободныхъ мыслителей, появившихся въ Англіи и на материкѣ начиная съ XVIII-го вѣка, также какъ и научныхъ знаменитостей послѣдующаго вѣка. За малыми исключеніями, английская философія и теперь остается той-же, какою сдѣлала ее Бэконъ и Локкъ: эмпирической и положительной. Возможно даже утверждать вообще, что въ Англіи была только одна школа, или же, что въ ней никогда не было школы, такъ какъ вся ея философія есть постоянный протестъ противъ схоластическаго духа.

§ 58.

Берклэй.

Послѣ того, что было сказано о совпаденіи взглядовъ Локка и Спинозы, уже не столь страннымъ покажется то обстоятельство, что сторонникъ эмпиризма, Берклэй ¹⁾ черезъ море подаетъ руку стороннику интеллектуализма и врожденныхъ идей, Лейбницу. Расходясь во многихъ существенныхъ пунктахъ, Локкъ и его противникъ не безусловно несогласны въ своихъ заключеніяхъ относительно чувственнаго міра. Лейбницъ одухотворяетъ

матерію, обращаетъ ее въ смутную идею и въ концѣ концовъ оставляетъ нетронутою одну монаду, одаренную влеченіемъ и перцепціей. Что касается до Локка, то его критика не затрогиваетъ существованія міра въ мысли, но только отчасти, такъ сказать на половину: протяженіе, форма, движеніе существуютъ въ насъ; но въ насъ нѣтъ ни цѣлостей, ни звуковъ, ни вкусовъ, ни запаховъ. Кому — же Локкъ нападаетъ на забыванную прошедшимъ идею субстанціи, какъ субстрата, и опредѣляетъ дѣйствительную субстанцію, какъ цѣлое или совокупность качествъ. Онъ идетъ даже такъ далеко, что объявляетъ, что идея тѣлесной субстанціи — матеріи столь чужда нашему пониманію, какъ и идея духовной субстанціи ²⁾. Такимъ образомъ, для полнаго устраненія матеріи и провозглашенія безусловнаго спиритуализма, осталось лишь сгладить различіе, установленное Локкомъ между первичными и вторичными качествами, признать всѣ чувственно познаваемые качества вообще за вторичныя. Это и сдѣлалъ Берклэй, вступившій такимъ образомъ снова въ ту область, отъ доступа въ которую тщетно предостерегала критика Локка.

Еще раньше, чѣмъ Лейбницъ опубликовалъ свою Монадологію, Джорджъ Берклэй, родившійся въ Ирландіи (1685) въ семьѣ англійскаго происхожденія и бывшій съ 1734 епископомъ Клоинскимъ, въ своей „Новой теоріи зрѣнія“ (1709), въ „Началахъ человѣческаго познанія“ (1710) и въ разговорахъ Гиласа съ Филоноусомъ (1713) высказалъ взгляды, весьма близкіе къ взглядамъ неидеальнаго философа.

Локкъ признавалъ, вслѣдъ за Декартомъ и Гоббсомъ, что цѣлѣ есть ничто помимо ощущенія того, кто его видитъ, что звукъ существуетъ лишь для слуха, что вкусъ и запахъ существуютъ лишь какъ ощущенія, и не принадлежатъ вещамъ самимъ въ себѣ. Но рядомъ съ этими качествами (вторичными), присущими не самимъ вещамъ, но чувствующему субъекту, онъ допускаетъ существующія въ насъ первичныя качества, составляющія опредѣленія отличной отъ духа субстанціи: протяженіе, фигуру, движеніе. Въ этомъ онъ заблуждался. Подобно тому какъ цѣлѣ существуетъ лишь для видящаго, запахъ для обоняющаго и вкусъ для смакующаго, — и протяженіе, форма и движеніе существуютъ лишь для того, кто ихъ представляетъ. Устраните чувственный субъектъ, и вы вмѣстѣ съ тѣмъ устраните чувственный міръ. Существовать, значить представлять и быть представляемымъ. То, что не представляетъ и не представляется: не существуетъ. Предметы не существуютъ независимо отъ воспринимающихъ ихъ субъектовъ. Согласно вулгарному общему мнѣнію, эти предметы, эти дома, рѣки, горы, имѣютъ существованіе дѣйствительное и отдѣльное отъ нашего акта воспріятія ихъ, а наши идеи о нихъ — представленія, копія со всѣхъ этихъ предметовъ, находящихся въ насъ. Но, говоритъ Берклэй ³⁾,

²²⁾ 1704-1767. — Observations on man, Lond., 1749.
²³⁾ 1733-1804. — Disquisitions relating the matter and spirit, Lond. 1777. — The doctrine of philosophical necessity, Lond., 1778.
¹⁾ The theory of vision, Lond., 1709; 1860. — Treatise on the principles of human knowledge, Lond., 1710. — Three dialogues between Hylas, and Philonous, Lond., 1713. — Alciphron or the minute philosopher, Lond., 1732; en français, La Haye, 1734. — The Works, Lond., 1784.

²⁾ Essai, II, 23, 5.

³⁾ Principes de la connaissance humaine, § 8.

одно из двух: эти предметы, прообразы наших идей, или представляемы, или не представляемы. Если вы признаете их представляемыми, то вы обратите их в идеи (идея — это представляемая вещь). Вы здесь устраняете предполагаемое различие между существующими будто-бы в нас предметами и между нашими идеями о них; словом, вы признаете наше положение. Если же вы признаете их не представляемыми посредством наших чувств, то вы провозглашаете ту чудовищную нелюбовь, что дух есть образ чего-то невидимого, что твердое и мягкое сходны с чем-то неосознаваемым, и т. п. Следовательно, нет действительного различия между предметами и нашими идеями о них. Слова — доступная чувствам вещь и идея — это синонимы.

Идеи или сознаваемые нами вещи по существу своему страдательны. Немыслимо, чтобы идеи произвели нечто, была причиной чего-либо. Причиной, производящей идеи (доступные чувствам предметы) поэтому может быть лишь дух, мыслящая субстанция. Дух есть существо простое, неделимое и деятельное, называемое мысля, по сколько они сознают идеи, и волею, поскольку они их производят. Из того, что идеи (сознанный предмет) по существу своему страдательны, дух же всецело деятельен, следует, что мы не можем, собственно говоря, иметь идеи о духе, воле, душе; мы имеем о них некоторое понятие, но не можем составить идеи столь же ясной, как, напр. идея треугольника. Так как идея всецело страдательна, дух же есть самая деятельность, то идея духа есть противоречие in abstracto и не более дает знать о духе, чем ночь о дне *).

Сам дух, представляя идеи, производит предметы; и это недвояко раздельных действий; представлять значить создавать, — как видно, мы здесь в сфере чистого идеализма, — а идеи суть самые предметы. Тем не менее мы замечаем, что сознаваемые нами предметы не в равной степени зависимы от нашей воли. Весьма значительное число их даже ни какими образом не зависит от нее. Когда мы среди дня откроем глаза, то от нашей воли вовсе не зависит видеть или не видеть те или другие предметы. Отсюда мы заключаем, — так доказывает Берклай бытие Божие, — что существует воля, отличная от нашей, которая их производит, — что существует ум более могущественный чем наш, который нам их навязывает. „Законы природы“ суть постоянные правила или определенные способы, по которым всемогущий Дух, от которого мы зависим, вызы-

вает в нас чувственные идеи, к познанию этих правил мы приходим путем опыта. То, что толпа называет действительными предметами, суть идеи, производимы в нас творцем природы; то, что она называет идеями или образами предметов, — суть те идеи, которые мы сами производим и которые, в силу такого происхождения, менее правильны, менее живы и менее постоянны. Но из того, что чувственные предметы нам представляются более правильными и более действительными, чем произведенные нашего воображения, не следует, чтобы они существовали вне мысли.

На упрек, будто он обращает чувственный мир, с его солнцем, его горами, горами и реками, в грезу или галлюцинацию, Берклай отвечает, что он не имеет и тем сомнений в существовании всех этих предметов. Он готов даже допустить выражение „телесная субстанция“, если под этим термином разуметь совокупность чувственных качеств (протяжение, вещественность, тяжесть). То, что он безусловно отвергает, это — схоластическая идея, обрабатывающая материю в субстрат, носителя акциденций или качеств, существующих вне сознающего их разума, в какое-то нечто бессознательное и бессмысленное, не способное ни сознать, ни быть сознаваемым, и существующее рядом с мыслящей субстанцией на одинаковых с нею правах *). Возражение, что, согласно с его началами, мы питаемся идеями, шьем идеи и одеваемся идеями, не серьезно. обстоятельство, придающее этому возражению некоторое видимость значения, заключается в том, что принятое им употребление слов и идей, в смысле сознанных предметов — непривычно. Но бесспорно наша пища, точно также как и наши одежды — это предметы, прямо нашими чувствами воспринимаемые, т. е. идеи. Наконец, говорить, что, согласно его теории, солнце, луна, дерево, осязающее наше жилище, существуют до тех пор, пока мы их воспринимаем, и уничтожаются тем самым, что мы перестаем воспринимать их. Без сомнения, они действительно перестали — бы существовать, если бы никто не воспринимал их больше, потому что существовать, значить быть воспринимаемым, или воспринимать. Но за отсутствием нашего духа они могут быть восприниманы другими духами и тем продолжат существование, так как, отрицая объективную реальность тела, Берклай тем не менее допускает множественность духовных существ.

Если люди и даже философы упорно держатся вры в существование материи, то это происходит из сознания их о том, что не сами они творцы своих чувственных восприятий, а последние, очевидно, приходят к ним извне. Если они и приобщают к гипотезе материи, как внешнего источника своих идей нечто того, чтобы производить их, прямо от творческого Духа, единственно могущего быть их причиной, то делают это, лишь бла-

*) Берклай неоднократно возвращается к невозможности для нас образовывать адекватную идею о духных предметах, духе, душе, воле, и объясняет ее коренной противоположностью между духом, деятельностью по преимуществу, и идею, по существу своему пассивною. (Начала человеческого познания §§ 27, 89, 135). Он также настаивает на необходимости точно различать между словами дух и идея, в противность Спинозе, считающему их за однозначащие (ibid. § 139).

года, тому во 1-х, что они не замѣчаютъ противорѣчій, заключающихся въ допущеніи существованія, вѣдъ мысли, вещей сходныхъ съ нашими идеями; во 2-х, что высочайшій Верховный Духъ не проявляетъ себя посредствомъ определенной группы чувственныхъ идей, подобно конечнымъ существамъ, напр. подобно людямъ, познаваемымъ нами по ихъ величій, выраженію лица, членамъ и движеніямъ; и въ 3-х, что дѣйствіе Его на наши чувства правильно и однородно. Дѣйствительно, всякій разъ, когда естественное теченіе вещей прерывается какою-нибудь необычайнымъ событіемъ, мы вполнѣ расположины приписать его дѣйствію высшаго существа, тогда какъ правильность обыкновеннаго теченія вещей заставляетъ насъ забывать о послѣднемъ.

Отрицаніе матеріи, какъ субстанціи, отличной отъ духа влечетъ за собою устраненіе множества безнадежно трудныхъ проблемъ: напр., способна ли тѣлесная субстанція къ оупенію? До безконечности - ли дѣлима матерія? Какъ воздѣйствуетъ она на духъ? Эти вопросы и многіе другіе оказываются упраздненными. Раздѣленіе наукъ упрощается и человѣческое знаніе сводится къ двумъ большимъ классамъ: познанію идей и познанію духовъ⁹⁾. Наконецъ, эта философія — единственно способная восторжествовать надъ скептицизмомъ. При допущеніи, вѣдѣтъ съ старыми школами, субстанція, существующая независимо отъ духа, образъ которой суть его идеи, скептицизмъ неизбеженъ. Въ этой гипотезѣ мы имѣемъ дѣло только съ явленіями, но отнюдь не съ дѣйствительными свойствами вещей. Мы осуждены оставаться на всегда въ невѣдѣніи, что такое суть дѣйствительно, абсолютно, сами по себѣ протяженіе, фигура, движеніе какаго-либо предмета; мы знаемъ о предметахъ лишь отношенія ихъ къ нашей чувственности; то, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ, есть не болѣе какъ призракъ, у котораго можетъ не быть съ дѣйствительными предметами ничего общаго. Всѣ эти сомнѣнія становятся неизбежными, коль скоро допущено различіе между идеями и вещами¹⁰⁾.

Безусловный спиритуализмъ Берклиа представляетъ философію чѣльную, единую, бесспорно высшую, чѣмъ двусмысленный спиритуализмъ Декарта и Вольфа. По нашему убѣжденію это даже единственная метафизика, могущая быть съ успѣхомъ противопоставлена материализму, потому что это единственная, считающаяся съ частной истинностью его возраженій¹¹⁾. Устраняя двойство субстанцій, спиритуализмъ Берклиа удовлетворяетъ глубочайшей потреб-

⁹⁾ Начала челоѣческаго познанія § 86. Дальше (§ 89) Беркли прибавляетъ еще третью группу познаній: объ отношеніяхъ, существующихъ между духами или между идеями (наука физическая и метафизическая).

¹⁰⁾ Выводы Канта иногда подтверждаютъ эти глубокіе соображенія Берклиа (Начала 85 и т. д.). Благодаря именно восстановленію различія, такъ сильно опровергаемаго иррационалистическимъ философамъ, между явленіемъ и вещью въ себѣ, Критика чистаго разума и приходить къ скептицизму.

¹¹⁾ Ср. заключительный параграфъ.

ности философскаго духа, стремленію къ единству. Въ этомъ отношеніи онъ обладаетъ преимуществами крайняго материализма, не страдая его существенными недостатками. Очень похожъ на систему Лейбница, онъ отличается отъ нея своей отчетливостью, послѣдовательностью, своими болѣе рѣшительными и откровенными прѣсими. Лейбницъ нерѣшителенъ, примирителенъ и потому именно тѣмнѣе во всемъ; относясьеи до матеріи, пространства, времени. У Берклиа нѣтъ и тѣни колебанія. Убѣжденный и глубоко, честный мыслитель, онъ безъ обычныхъ говоритъ намъ, что существованіе матеріи — иллюзія, что время превращается въ ничто, отдѣльно отъ сѣмны идей въ духѣ¹²⁾, что пространство не можетъ существовать внѣ духа¹³⁾, что есть лишь духъ, представляющіе идеи или по своей волѣ или въ силу воздѣйствія на нихъ всемогущаго Духа, отъ котораго они зависятъ¹⁴⁾.

Но, наряду съ преимуществами этой философіи, стоятъ и ея недостатки. Не повторяя придинокъ его предполагаемыхъ противниковъ, называющихъ ему утвержденіе, будто мы ѣдимъ, пьемъ и надѣваемъ на себя идеи, можно спросить, что станется въ его гипотезѣ съ растительнымъ и животнымъ царствомъ, объективность которыхъ уважаетъ Лейбницъ, который въ этомъ случаѣ оказывается болѣе реалистомъ, чѣмъ Беркли? Если вѣрно, что то, что не воспринимается и не воспринимается, не существуетъ, въ такомъ случаѣ что становится съ душою въ глубокомъ снѣ? Если картина, повѣшенная противъ моей кровати, существуетъ лишь въ силу того, что я ее вижу, то какіе духи воспринимаютъ ее послѣ того, какъ я усну, и такимъ образомъ мѣшаютъ ей перестать существовать? Какъ возможно представить множество челоѣческихъ индивидуумовъ, если пространство существуетъ только въ мысли? Какими способами знаетъ Беркли о существованіи другихъ духовъ, кромѣ его собственнаго? Какими путями, наконецъ, производитъ творящій Духъ въ насъ чувственныя идеи? Всѣ эти пункты и многіе другіе остаются неразъясненными, потому что его *deus ex machina* ничего не объясняетъ, и способъ, которымъ онъ заставляетъ его выѣшнаться въ свою метафизику чувственнаго міра, ничуть не лучше окказионализма или предустановленной гармоніи. Будучи въ одно и то же время богословомъ и философомъ, онъ озабоченъ въ одно время и научными, и религіозными задачами, а въ лицѣ материализма¹⁵⁾ онъ борется не только съ теоретическимъ заблужденіемъ, но и съ „источникомъ самыхъ пагубныхъ ересей“¹⁶⁾.

⁹⁾ Ibid., § 98.

¹⁰⁾ Ibid., § 116.

¹¹⁾ Ibid., § 155.

¹²⁾ Подъ этимъ терминомъ Беркли разумѣетъ не только отрицаніе духовной субстанціи, но и то мнѣніе, согласно которому существуетъ, независимо отъ ума, какаго-то субстанція или субстратъ воспринимаемыхъ имъ качествъ. Для того, чтобы быть материалистомъ, въ смыслѣ Берклиа, достаточно допустить реальность матеріи.

¹³⁾ § 133 и слѣд.

Французские материалисты¹⁾.

Внесенная во Францию Вольтером²⁾, философия Локка и Ньютона встрячается здесь съ интересомъ къ тѣмъ же вопросамъ. Избранные умы нации были поглощены открытой борьбою противъ католицизма иезуитовъ. Богъ Евангелія есть „Богъ сильный“, но онъ также и „Богъ совершенный“ и „Богъ вѣрный“ и „Богъ правдивый“. Богъ Тертуллиана, скотистовъ и иезуитовъ есть лишь Всемогушій, отъ произвола котораго единственно зависитъ, что добро есть добро, а зло — зло. Богъ иезуитовъ можетъ лгать, потому что онъ выше моральнаго закона; онъ можетъ быть несправедливымъ, неискреннимъ, если того пожелаетъ, такъ какъ его воля устанавливаетъ и справедливость, и истину, и добро: онъ воленъ захотѣть, чтобы несправедливость была справедливостью, а справедливость — грѣхомъ. Противъ этого, отрѣшеннаго отъ нравственности Бога, кореннымъ образомъ отличающагося отъ совершеннаго евангельскаго Бога, восемнадцатый вѣкъ объявляетъ непримиримую вражду. По повелю его именно Монтескье³⁾ пишетъ извѣстные слова: самъ Богъ пишетъ законы. Вольтеръ, Руссо⁴⁾, свободные мыслители, энциклопедисты, расходились между собою во многихъ вопросахъ, всѣ согласны въ общей борьбѣ противъ произвола: произвола въ управленіи міромъ, затѣмъ — такъ какъ существуетъ солидарность между религіозными и политическими идеями — произвола въ управленіи государствомъ. Несмотря на всѣ ихъ разногласія, есть идеалъ, который всѣ они съ одинаковымъ увлеченіемъ преслѣдуютъ: законность вмѣстѣ произвола, самодурства, фаворитизма.

Къ несчастію для Франціи тѣ, кто боролся противъ иезуитизма, были частью его-же учениками. Поклонялись болѣе деятельности и гораздо менѣе моральности. Образованное и изыщенное общество было глубоко испорчено. Чест-

ность, уваженіе къ добру, поклоненіе идеалу послѣдовали за жертвами 1685-го года въ ихъ изгнаніе. На подобной почвѣ, уже подготовленной заранѣе атомизмомъ Гассенди и механизмомъ Декарта, эмпиризмъ не замедлялъ получить развитіе въ материалистическомъ направленіи.

Въ своемъ „Трактатѣ объ ощущеніяхъ“ аббатъ Бонно де Кондильякъ⁵⁾ (1715—1780) идетъ далѣе Локка и кладетъ основаніе крайнему сенсуализму, обращая самый резусдукъ (рефлексію) въ произведеніе чувственности. Воля и мышленіе это преобразованная чувственность. Я — это лишь совокупность ощущеній, переживаемыхъ нами и предлагаемыхъ намъ памятью.

Изъ абсолютнаго сенсуализма выходитъ материализмъ Дидро, Гельвеція, Де-ла-Меттри, Гольбаха и Кабаниса.

Если все сводится на ощущеніе, если я есть только преобразованное ощущеніе, то какъ возможно приписывать ему существованіе, отдѣльное отъ тѣла? Душа или духъ есть ничто иное какъ тѣло, чувствующее себя. Сама матерія мыслитъ, чувствуетъ и хочетъ. Тѣло и духъ не только стоятъ въ тѣснѣйшемъ взаимоотношеніи, но они одно и тоже; психологія и физиологія — одна и таже наука. Душа и духъ суть движенія и ощущенія нервовъ и мозга. Мозгъ назначенъ для мышленія, какъ желудокъ для пищеваженія, или печень — для отдѣленія желчи. Вступающія въ мозгъ впечатлѣнія приводятъ его въ дѣятельность, какъ приводятъ въ дѣйствіе желудокъ вступающія въ него пищевыя вещества. Собственное отравленіе мозга состоитъ въ произведеніи образа всякаго отдѣльнаго впечатлѣнія, въ группировкѣ этихъ образовъ и сравненіи ихъ для образованія сужденій и идей, подобно тому какъ отравленіе заключается въ дѣйствіи на пищевыя вещества, растворяемъ ихъ и претворяемъ въ кровь. Всѣ явленія природы были, есть и вѣчно будутъ лишь необходимыми слѣдствіемъ свойствъ матеріи и законовъ, управляющихъ вещами. Таково ученіе врача Кабаниса⁶⁾, (объ отношеніяхъ души и тѣла 1795).

Материализмъ Дидро⁷⁾, одного изъ основателей Энциклопедіи, облекается въ болѣе поэтическую форму, не становясь отъ этого менѣе крайнимъ. Безпрерывное броженіе, безостановочный обмѣтъ субстанцій, вѣчный круговоротъ

¹⁾ Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle, § 8 ss.

²⁾ Lettres sur les Anglais, 1728. — Éléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde, Amst., 1738. — La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst., 1740. — Candide ou sur l'optimisme (lisez contre l'optimisme), 1757. — Le philosophe ignorant, 1767.

³⁾ 1689-1765. — Lettres persanes, Paris, 1721. — Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris, 1734. — De l'esprit des lois, Genève, 1748.

⁴⁾ 1712-1778. — Discours sur les sciences et les arts. — Discours sur l'inégalité parmi les hommes, 1753. — Du contrat social, Amst., 1762. — Émile ou de l'éducation, 1762.

⁵⁾ Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst., 1746. — Traité des sensations, Lond., 1754. — Traité des animaux, Amst., 1755; etc. — Œuvres phil., 6 vol., Paris, 1795. — Œuvres complètes, Paris, 1803, 32 vol. in-12.

⁶⁾ 1757-1808. — Considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales, dans les Mém. de l'Institut au IV et au VI (1796 et 1798); réimprimé, Paris, 1802.

⁷⁾ 1713-1884. — Pensées philosophiques, La Haye, 1746. — Pensées sur l'interprétation de la nature, Paris, 1754. — Entretien entre Diderot et Diderot, dans les ouvrages inédits de Diderot, Paris, 1831. — Œuvres philos. en 6 vol., Amst., 1772. — Œuvres complètes (moins les publications de 1833), Londres, 1773.

жизни, такова, по его понятіямъ, загадка бытія. Ничто не пребываетъ, все измѣняется. Индивидуумъ — только части великаго, единого цѣлаго. Смерти не существуетъ. Родиться, жить, умирать — значитъ лишь мѣнять формы существованія. Душа есть результатъ организаціи, и психологія отожествляется съ нервною физиологіей. Гельвецій⁹⁾ (1715—1770) въ своей книгѣ „Объ умѣ“ выводитъ практическія заключенія матеріализма и учитъ, вслѣдъ за Томасомъ Гоббсомъ, что себелюбіе и личная выгода суть истинные двигатели всѣхъ нашихъ поступковъ. Ла-Меттри¹⁰⁾ (1709—1751) въ своемъ „Человѣкъ-машина“ (1748) отрицаетъ всякое специфическое различіе между человѣкомъ и животнымъ. И тѣ, и другіе образованы изъ однихъ тѣхъ-же элементовъ, соединенныхъ по однимъ и тѣмъ-же законамъ. Механизмъ человѣка сложнѣе механизма животнаго, подобно тому какъ механизмъ часовъ астрономическіе сложнѣе механизма простыхъ: вотъ и все, чѣмъ отличается человѣкъ отъ животнаго, которое также ощущаетъ, мыслитъ, сравниваетъ и заключаетъ, какъ и мы, лишь съ меньшимъ совершенствомъ.

Эти идеи, т. е. идеи Лукреція, Эпикура, Аристиппа, Демокрита, въ полномъ составѣ своемъ встрѣчаются въ Системѣ природы барона Гольбаха¹¹⁾, атеизмъ котораго выступаетъ со всеміи притязаніями метафизическаго догматизма. Онѣ нѣсколько смягчены идеалистическимъ вѣяніемъ и подчинены лейбницевымъ идеямъ ряда непрерывнаго развитія, историческаго прогресса у слѣд. лицъ: у естественснпателей Шарля де Боннэ¹²⁾ и Ж. Баптиста Робинэ¹³⁾, у математика Даламбера¹⁴⁾, мысль котораго имѣетъ отблескъ скептическій

⁹⁾ De l'esprit, Paris, 1758 (anonyme). — De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.), 1772 (anonyme). — Les progrès de la raison dans la recherche de la vérité, Lond., 1775. — Œuvres compl., Amst., 1776; Deux-Ponts, 1784; Paris, 1794; 1796. (Это соч. изд. обр. 10 том. in-12).

¹⁰⁾ Hist. nat. de l'âme, La Haye (P.), 1745. — L'homme-machine, Leyde, 1748. — L'homme-plante, Paris, 1748. — Œuvres, Lond. (Berlin), 1751.

¹¹⁾ 1723-1789. — Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Londres, 1770. — Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. — La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773; etc.

¹²⁾ Genevois, 1720-1793. — Essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation, Lond., 1755. — Essai analytique sur les facultés de l'âme, Copenh., 1759. — La palinodésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, Genève, 1769.

¹³⁾ 1735-1820. — De la nature, 4 vol., Amst., 1761 st. — Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être, Amst., 1767.

¹⁴⁾ 1717-1783. — Co-fondateur de l'Encyclopédie (Dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers. Par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, Paris, 1751-1763). — Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, par M. D'Alembert, Paris, 1752.

и тонкій, съ выгодой выдѣляющей его изъ окружающей толпы, и сближаетъ его съ критическомъ, у экономистовъ Тюро¹⁵⁾ и Кондорса¹⁶⁾, доходящихъ до понятія о положительной философій исторіи, основанной на необходимости человѣческихъ дѣйствій и на законѣ непрерывнаго прогресса. Черта, соединяющая этихъ умѣренныхъ писателей съ проповѣдниками безусловнаго матеріализма, состоитъ въ общей имъ антипатіи къ дуализму Декарта, какъ освещающему, подъ знаменемъ духовной субстанціи, порядокъ вещей, ускользающей отъ господства законовъ природы, а также существованіе касты привилегированныхъ существъ, фаворитовъ, аристократовъ. Стремленіе къ равенству и господству закона, и — за отсутствіемъ свободы, установитъ которую не удастся ни спекуляціи, ни опыту, — равный для всѣхъ детерминизмъ, такова, до появленія Кантовой философій, преобладающая нота въ философій восемнадцатаго вѣка

Давидъ Юмъ.

Не существуетъ тѣла, утверждали догматически идеалисты, не существуетъ духовной субстанціи, догматически возражали матеріалисты. Противъ тѣхъ и другихъ, шотландецъ Давидъ Юмъ (1711—1776) выставилъ сомнѣніе Протагора и Джона Локка. Обладаетъ-ли человѣческій умъ способностью, требуемой для разрѣшенія онтологическаго вопроса? Возможна-ли метафизика, какъ наука о внутренней сущности и конечныхъ причинахъ вещей? Въ произведеніяхъ Юма¹⁾, равно выдающихся какъ ясностію стили, такъ и тонкостію мысли (философскіе опыты о человѣческомъ умѣ и др.), современная философія снова вступаетъ на путь, намѣченный англійскимъ эмпиризмомъ. Она обращается на саму себя, чтобы дать себѣ отчетъ объ условіяхъ своего существованія и происхожденія метафизическихъ идей, о границахъ своей компетенціи. Она рѣшительно становится критическою и положительною.

По мнѣнію Юма, на мѣсто метафизики, т. е. мнимой науки о сущности вещей, науки пустой, наполовину состоящей изъ субъек-

¹⁾ 1727-1781.

²⁾ 1743-1794. — Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794.

³⁾ Treatise of human nature, Lond., 1739. — Enquiry concerning human understanding, Lond., 1748. — Essay and treatises on several subjects, 1749. — Œuvres philosophiques de M. D. Hume, trad. de l'anglais, 6 tomes, Lond., 1764.

вѣрній, и наполовину — изъ условныхъ фразъ, которая, наполнивъ своимъ туманомъ поверхностные умы, принимаетъ важный и философскій видъ ²⁾, должна быть поставлена критика. Другими словами — необходимо произвести тщательную повѣрку человеческого разума и убѣдиться, посредствомъ точнаго анализа его способностей, что онъ не созданъ для постижения тѣхъ отвѣченныхъ и трансцендентныхъ предметовъ, которыми имѣетъ притязаніе заниматься традиционная метафизика. Это работа, тягости которой необходимо перенести ради послѣдующаго спокойствія: нужно прилѣжно заняться истинной метафизикой для того, чтобы не поддаваться болѣе обману ложной.

Будучи болѣе скромной, чѣмъ онтологія, критика тѣмъ не менѣе есть весьма — почтенная наука уже въ качествѣ знаній о различныхъ дѣйствіяхъ ума, умѣнія различать между ними, подводить ихъ подъ извѣстные классы и расфасовывать видимый беспорядокъ, царствующій въ этой области, дѣлая изъ нея предметъ нашихъ изслѣдованій. Эта наука имѣетъ передъ метафизикой неизмѣримое преимущество точности; такъ какъ нельзя заподозрить ея въ призрачности, не впадая въ скептицизмъ, одинаково губительный и для всего мышленія и для всей морали ³⁾. Отказаться отъ философіи въ этомъ смыслѣ было бы болѣющимъ легкомысліемъ, необдуманностью и даже догматизмомъ, чѣмъ предаться самой смѣлой спекуляціи ⁴⁾. Мы считаемъ хорошо употребленнымъ время, затрачиваемое ученымъ на начертаніе истинной планетной системы, на опредѣленіе положеній и взаимныхъ отношеній отдаленныхъ тѣлъ; тѣмъ болѣе оснований имѣетъ мы высоко цѣнить тѣхъ, кому удается разграничить разныя области нашего ума и описать вещи, такъ близко до насъ касающіяся. Достигли-же до опредѣленія законовъ небесныхъ переносовъ; почему-же отчаиваться въ успѣхѣ изслѣдованій, имѣющихъ дѣло съ духовной экономіей и способностями ума? Все здѣсь состоитъ лишь въ томъ, чтобы вести изслѣдованіе съ неутомимымъ прилежаніемъ и проникательностью ⁵⁾.

Изъ этихъ категорическихъ заявленій, подтверждаемыхъ цѣлымъ рядомъ аналогичныхъ утвержденій, ясно, что хотя Юмъ и любитъ называть себя скептикомъ и дѣйствительно таковъ въ отношеніи догматической метафизики, его философія есть въ сущности критицизмъ. Въ его памфлетахъ не отказывается отъ философіи или даже отъ метафизики, но придаютъ этой наукѣ другое направленіе и другой предметъ, отворачивать ее отъ безысходныхъ спекуляцій и установить ее на прочной и положительной почвѣ опыта ⁶⁾.

Въ качествѣ безусловнаго скептика, Д. Юмъ не могъ-бы дать начало Канту. И каково-бы ни было различіе въ выводахъ, до которыхъ дошли оба эти мыслителя, достоверно, что духъ ихъ теоретической философіи, основная идея ихъ изслѣдованій, цѣль, которую преслѣдуютъ тотъ и другой, — совершенно тождественны; этотъ духъ — духъ критическій; эта цѣль — положительное знаніе. Приписывать одному Канту честь основанія критицизма — заблужденіе, разсѣять которое все болѣе и болѣе склонно изученіе англійской философіи.

Вотъ вкратцѣ результаты изслѣдованій Юма о человеческомъ разумѣ:

Всѣ наши перцепціи дѣлятся на два класса: идеи или мысленія и впечатлѣнія. Идеи суть наименѣе живыя перцепціи, испытываемыя душою, когда она обращается на свои ощущенія; подъ именемъ впечатлѣній Юмъ разумѣетъ перцепціи, имѣющія нѣкоторую степень силы, какъ слуховыя, зрительныя, осязательныя, и причисляетъ сюда-же любовь, ненависть, желаніе, хотѣніе ⁷⁾. Съ перваго взгляда, говорятъ они, нѣтъ ничего свободныхъ мыслей; но болѣе тщательная повѣрка показываетъ намъ, что она ограничена очень тѣсными предѣлами и что дѣло ея сводится на сложеніе, перемѣненіе, прибавленіе и уменьшеніе матеріаловъ, доставляемыхъ ей чувственностью и опытомъ. Содержаніе нашихъ мыслей всецѣло заимствовано или отъ внѣшнихъ чувствъ или отъ внутреннихъ чувствъ; отравленіе души состоитъ въ разборѣ и соединеніи ихъ ⁸⁾; иными словами, идеи суть копія впечатлѣній, и всякая блѣдная перцепція есть лишь слабая степень перцепціи болѣе живой. Самая идея Бога получается нами, когда мы размышляемъ о дѣятельностяхъ души, расширяемъ въ безконечность замѣченныя нами въ себѣ качества мудрости и благости. Какъ-бы далеко ни простерли мы этого изслѣдованія, мы всегда найдемъ, что идея берется отъ соответствующаго впечатлѣнія. Слѣпой не имѣетъ представленія цѣлѣго, также какъ глухой не имѣетъ представленія звуковъ ⁹⁾. Кому-же всѣмъ идеямъ свойственна, сравнительно съ впечатлѣніями, нѣкоторая доля неясности ¹⁰⁾.

Установивши, что всѣ наши идеи берутся отъ чувственности, Юмъ называетъ, что онѣ слѣдуютъ одна за другой въ извѣстномъ порядкѣ, между ними существуетъ извѣстная связь. Этотъ порядокъ и связь предше-

⁷⁾ Р. 85.

⁸⁾ Р. 21.

⁹⁾ Р. 22. Это уже дословно теорія Канта, добавляющего однако, что этотъ разборъ и соединеніе совершаются въ присущихъ мыслямъ формахъ a priori. Юмъ также признаетъ, что они совершаются по началу, но какъ безусловный сенсуалистъ онъ выводитъ самаго эти начала изъ ощущенія, опыта и привычки.

¹⁰⁾ Р. 23. — ¹¹⁾ Р. 26.

¹⁾ Essais (франц. пер.) Р. 12.

²⁾ Р. 14. — ³⁾ Р. 18.

⁶⁾ Р. 16-17. — ⁵⁾ Р. 51, 81, 83.

лагают существование известных начал, по которым наши мысли группируются, связываются и одна за другую следуют; таковы начала сходства, смежности в пространствах или во времени и начало причинности. Впрочем, возникающий здесь, состоит в том, чтобы узнать, представляют ли собою эти начала, и в особенности важнейшее между ними — начало причинности, понятия а priori, врожденные, предшествующие всякому впечатлению, как желает этого идеализм, или же наоборот это — идеи в смысле, придаваемом этому слову сенсуализмом, т. е. ослабленным ощущением, копии соответствующих впечатлений. Первое решение принадлежит Канту, второе — Юму.

На идеи причинности, силы, энергии, необходимой связи и на объяснения ее происхождения сосредоточиваются все усилия его критики. Эта идея занимает, подобно всем другим, от чувственности. Опыт научает нас, что бильярдный шар, получивший толчок от другого, сам приходит в движение и движется в таком-то направлении. А priori мы не знаем ни о факте, ни о направлении его движения. Между тем, что мы называем причиной, и тем, что называем действием, никогда не существует необходимой связи, о которой возможно — бы было знать а priori; причина и действие — безусловно различные и никогда не встречающиеся вместе вещи. Самое тщательное размышление не дает нам возможности предвидеть действие в его предполагаемой причине, и во всех случаях, когда опыт показывает нам, что такое-то действие следует за такой-то причиной, наш ум в состоянии представить себе большое число других, столь же естественных следствий ¹¹⁾. Не существует ни одного случая, в котором было бы возможно определить, помимо опыта, что-либо в качестве причины, или в качестве следствия. Словом, идея причины не составляет исключения из общего правила, что все наши идеи берутся от чувственности.

Остается узнать, как она из нее происходит, каково то впечатлительное, которым она дается.

Прежде всего заметим, — и в этом для сенсуалистического объяснения заключается затруднение, в котором Юм вполне дает себе отчет, — что то, что называется способностью, силой, энергией, необходимой связью, никогда не воспринимается нами прямо. Предметы следуют один за другим в непрерывной цепи, но это и все, что мы видим: способность, сила, одушевляющая весь видимый нами механизм, ускользает от нашего взора. Мы знаем, что фактически жемчуг есть неразлучный спутник пламени, но мы не можем не только догадаться, но даже и вообразить себе, что связывает их одно с другим. Если внешние предметы таким образом не дают нам этой идеи, то не приобретаем ли мы ее из соз-

нания собственных душевных действий? Могут сослаться на то, что мы постоянно чувствуем в себе присутствие силы, так как сознает себя способным двигать телесными органами и давать направление умственным способностям посредством простого акта воли. Но влияние наших хотений на телесные органы есть факт, известный нам из опыта, также как и все действия природы; мы ежеминутно чувствуем, что движения нашего тела повинуются влиянию воли, но, несмотря на самую глубокую исследования, как — бы мы ни предприняли, мы остаемся в неведении насчет тех средств, посредством которых это влияние осуществляется: так мы далеки от непосредственного сознания о нем ¹²⁾. У человека поражается параличем рука или нога, или он недавно потерял один из своих членов; непосредственно за этим он повторно делает усилия двигать им, он чувствует в себе ту — же силу распоряжаться своими членами, как и человек в полном здравии. Но чувство никогда не обманывается. Заключим — же отсюда, что ни тот, ни другой никогда не чувствуют ничего о вышеупомянутых средствах: только опыт дает нам знать о влиянии воли; но все его уроки ограничиваются лишь указанием нам следующих одно за другим событий; что — же касается до сокращенной связи, соединяющей их между собою, то о ней опыт нам не дает знать ничего.

Разбираемая нами идея таким образом берется не из какого-либо внутреннего чувства. Но она также не дается нам и внешними чувствами. Откуда же приходит она, в конце концов? Так как мы не в состоянии составить себе никакого понятия о вещах, никогда не аффицированных ни нашими внешними чувствами, ни нашего внутреннего чувства, то казалось бы неизбежным заключить, что мы вовсе лишены всякой идеи о причинной связи, или силы и что эти названия ничего не обозначают, приобретаем ли мы к ним в философских спекуляциях, или пользуемся ими в обиходной жизни.

Остается одно средство избежать этого заключения: это — объяснить идею причины обыкновением или присущею нам привычкою видеть известные явления постоянно связанными. Когда дан предмет или естественное событие, то и самый произвольный в мир ум не в состоянии открыть или даже угадать, что из него последует; взгляды его идут не далее того, что предсказать его чувством, или его памяти. Но как скоро события известного рода всегда и во всех случаях были замечены вместе, мы уже несколько не стесняемся предсказывать одно из виду другого ¹³⁾. Мы наблюдаем напр. постоянную связь между теплом и огнем, между тяжестью и тяжестью, и силою привычки склоняемся к заключению от

¹¹⁾ Р. 51.

¹²⁾ Р. 99.

¹³⁾ Р. 112.

существования одного къ существованію другого. Тогда, назвавъ одинъ изъ этихъ предметовъ причиною, а другой дѣйствиємъ, мы полагаемъ между ними связь: мы приписываемъ первому способность, неизмѣнно производящую второе, силу, дѣйствующую съ самой высокой вѣрностью и съ самой-неизбѣжной необходимостью.

Такимъ образомъ не изъ единичнаго впечатлѣнія, но изъ воспріятія индивидуальнаго предмета рождается идея причины: она происходитъ изъ нашей привычки видѣть, что нѣсколько впечатлѣній и нѣсколько предметовъ слѣдуютъ другъ за другомъ въ опредѣленномъ порядкѣ. Эта связь, къ которой приучаетъ насъ опытъ, этотъ привычный переходъ, совершаемый воображеніемъ отъ предмета предшествующаго къ слѣдующему обыкновенно, за нимъ, составляетъ единственное чувство, единственное впечатлѣніе, согласно съ которымъ мы составляемъ идею силы, причинности, необходимой связи.

Въ концѣ концовъ, всякая идея есть копія предшествовавшего впечатлѣнія или чувства; и тамъ, гдѣ нѣтъ впечатлѣнія, мы увѣрены, что нѣтъ и идеи. Но ни въ тѣлахъ, ни въ душахъ, не происходитъ никакого дѣйствія, которое само по себѣ производило-бы малѣйшее впечатлѣніе силы или необходимой связи. Слѣдовательно, нѣтъ даже ни одного дѣйствія, которое порождало-бы идею о немъ. Только послѣ многихъ однообразныхъ опытовъ, гдѣ извѣстный предметъ всегда сопровождался однимъ и тѣмъ-же событіемъ, начинаемъ мы уснаивать идеи причины и связи. Новое чувство, испытываемое нами въ этомъ случаѣ, есть ничто иное какъ привычное отношеніе между послѣдующими событиями, и это чувство есть первообразъ исконной идеи.

Д. Юмъ, критика котораго, повидимому, подрываетъ идею необходимой связи, какъ не данную намъ ни а priori, ни какимъ-либо единичнымъ опытомъ, является тѣмъ не менѣе самымъ строгимъ детерминистомъ въ морали и въ исторіи. Онъ даже, вмѣстѣ съ Гоббсомъ и Спинозою, есть одинъ изъ основателей положительной исторической науки, т. е.—основанной на началѣ необходимости человѣческихъ дѣйствій ¹⁴⁾. Это общезвѣстный фактъ, говорить ¹⁵⁾ что во всѣхъ вѣкахъ и у всѣхъ народовъ человѣческіе поступки обла- даютъ значительнымъ однообразіемъ, и что природа человѣческая, до сихъ поръ не уклонилась отъ этихъ началъ своего обычнаго теченія. Одни и тѣ же побужденія всегда вызываютъ одно и то же поведеніе, одни и тѣ-же событія происходятъ отъ однихъ и тѣхъ-же причинъ. Честолюбіе, скупость, самолюбіе, тщеславіе, дружба, великодушіе, патриотизмъ, всѣ эти страсти отъ со- творенія міра были и до сихъ поръ остаются источниками всѣхъ нашихъ предприятий и двигательными пружинами всѣхъ нашихъ поступковъ. Хотите ли вы узнать чувства, наклонности и жизни Грековъ и Римлянъ? Изучайте

характеръ и поведеніе современныхъ англичанъ и французовъ: вы можете примѣнить къ первымъ наблюденія, сдѣланныя вами надъ послѣдними; не очень рискуя ошибиться. Исторія въ этомъ отношеніи не изучаетъ насъ ничему новому или безпримѣрному: до такой степени вѣрно, что человѣческій родъ нѣдѣй и всегда одинъ и тотъ-же. Наоборотъ, главная польза исторіи состоитъ въ открытіи постоянныхъ и всеобщихъ началъ человѣческой природы.

Если-бы не существовало однообразія въ поступкахъ человѣка, если-бы наши опыты въ этой области были полны неправильностей и антагонизма, то было-бы невозможно ни одно общее наблюденіе о человѣческомъ предѣлѣ... Тогда, судящая обо всемъ лишь по вѣрности, приписываетъ неизмѣ- нность событий неопредѣленности въ ихъ причинахъ: она полагаетъ, что причина можетъ не произвести своего обычнаго дѣйствія безъ вмешательства въ ея дѣятельность какой-либо противодействующей силы. Философы, размышляя о безконечномъ разнообразіи дѣйствующихъ въ природѣ силъ и началъ, скрытыхъ отъ насъ, благодаря своей малости или отдаленности, начинаютъ съ догадки, что противоположность событий, вмѣсто того, чтобы обуславливаться случайностью однихъ и тѣхъ-же причинъ, могла-бы происходить и отъ скрытаго дѣйствія какихъ-либо противоположныхъ причинъ; эта до- гадка обращается въ достовѣрность, когда послѣдующее изслѣ- дованіе научитъ ихъ, что противоположность дѣйствій всегда указываетъ на взаимную противоположность причинъ. Часы останавливаются; крестьянинъ сошлется въ объясненіе этого обстоятельства на то, что эти часы не имѣютъ обыкновенія идти правильно, но художникъ скоро сообразитъ, что такъ какъ одна и та же сила маятника или пружины всегда одинаково вынестъ на коле- сца, то она можетъ не произвести своего дѣйствія лишь по причинѣ ка- кой-либо препятствія, напримѣръ пылинки, останавливающей ходъ всей ма- шины. На наблюденіяхъ этого рода основано то правило философовъ, что всѣ причины состоятъ въ необходимой связи съ своими дѣйствіями, и всякое колебаніе достовѣрности дѣйствія всегда происходитъ изъ скрытаго дѣйствія противодей- ствующихъ причинъ... Человѣческая воля управляется не менѣе неизмѣнными законами, чѣмъ законы, управляющие вѣтромъ, дождемъ, облаками (Спиноза); связь побужденій съ дѣйствіями не менѣе правильна, чѣмъ менѣе однообразна, чѣмъ связь остальныхъ естественныхъ причинъ съ ихъ дѣйствіями ¹⁶⁾.

Эта истина пользуется всеобщимъ признаніемъ: она есть источникъ всѣхъ нашихъ заключеній о человѣческихъ дѣйствіяхъ, и основаніе всѣхъ нашихъ наведеній относительно будущаго. Физическая необходимость и не- обходимость нравственная—два различныя названія, но ихъ природа

¹⁴⁾ History of England, Londres, 1761.

¹⁵⁾ VIII-e Essai, p. 123.

¹⁶⁾ Essais, p. 180.

одинакова: естественная очевидность и нравственная даются из одних и тех же начал. Несмотря на несклонность людей къ открытому признанию доктрины необходимости, всё они про себя исповѣдуютъ ее Я очень заблуждаюсь, если она когда нибудь была или могла быть опровергнута какимъ либо философомъ поэтому подъ свободой возможно разумѣть лишь способность дѣйствовать, или не дѣйствовать согласно съ рѣшеніями воли (Локк). Всё безъ исключенія признаютъ, что ничего нѣтъ безъ причины, и что слово случай есть лишь отрицательный терминъ; но утверждая, будто есть причины необходимыя, и причины не необходимыя. Но въсѣ именно и сказывается удивительная польза опредѣленій. Пусть попробуютъ опредѣлить причину, не вводя въ опредѣленіе ся необходимой связи съ дѣйствіемъ. Тотъ, кто попытается сдѣлать это, будетъ вынужденъ или заговорить непонятнымъ языкомъ, или—прибѣгать къ терминамъ, однозначащимъ съ тѣмъ, который онъ хочетъ опредѣлить. Но если допустить наше опредѣленіе, въ такомъ случаѣ свобода, колъ скоро ее противопоставляютъ не принужденію, а необходимости, будетъ значить тоже самое, что случай, т. е. ничто.

Опытъ опровергаетъ дуализмъ воли и физическихъ дѣятелей: точно также устраняетъ онъ и дуализмъ ума и инстинкта. Животныя, подобно человеку, научаются опытомъ, и подобно ему заключаютъ отъ одинаковыхъ событий къ одинаковымъ причинамъ. Съ помощью этого именно начала узнаютъ они самыя общія свойства вѣршнхъ предметовъ, и отъ начала рожденія накопляютъ мало по малу познанія о природѣ огня, земли, камней, высотъ и низменностей и о производимыхъ ею дѣйствіяхъ. Невѣдѣніе и неопытность молодыхъ животныхъ очевидно весьма отличны отъ хитрости и смелости старыхъ, научившихся, путемъ долгихъ наблюденій, избѣгать того, что угрожаетъ ихъ благу и искать того, что доставляетъ удовольствіе. Лошадь, много упражнявшаяся въ деревнѣ, знаетъ высоты, черезъ которыя въ состояніи перескочить и не отказывается на превышающій ея силы прыжокъ. Старая борзая собака оставляетъ утомленіе охоты на долю молодой, выбираетъ такое положеніе, чтобы перерѣзать зайцу дорогу: и она поступаетъ такимъ образомъ не на основаніи догадокъ, но на основаніи наблюденій и опыта Безъ сомнѣнія эти наведенія животныхъ не составляютъ плода разсужденія, но почти таковы и наведенія дѣтей; наконецъ, тоже самое можно сказать объ обыкновенныхъ заключеніяхъ большинства людей, не исключая отсюда и философовъ. Нѣтъ сомнѣній и въ томъ, что животныя обязаны многими изъ своихъ познаній тому, что мы называемъ инстинктомъ. Но самыя испытующія разумъ, общія намъ съ животными, есть ничто иное, какъ родъ инстинкта или механической силы, дѣйствующей въ насъ безъ нашего вѣдома ²³⁾.

²³⁾ Essai sur la raison des bêtes.

Что касается до идеи Бога, то общее всёхъ намъ стремленіе образовывать ее, если и не составляетъ первичнаго инстинкта, то, по крайней мѣрѣ, есть „плодъ употребленія нашего ума, неотдѣленнаго отъ человѣческой природы“ ²⁴⁾. Къ этому положенію сводится вся теологія Юма. Отъявленный противникъ всѣхъ положительныхъ религій, онъ съ трудомъ видитъ въ нихъ „нѣчто большее, чѣмъ грѣмъ горячечнаго человѣка или безпорядочнаго фантазіи передѣтыхъ обезьянъ.“ ²⁵⁾ Ученіе о безсмертіи души представляется ему темнымъ и полнымъ тайны. ²⁶⁾ Противъ чудесъ онъ приводитъ слѣдующіе доводы: во всей исторіи не встрѣчается ни одного чуда, засвидѣтельствоваемаго достаточнымъ числомъ свидѣтелей, обладающихъ здравымъ смысломъ и не предпринимавшихъ знаніемъ въ той мѣрѣ, чтобы успокоить насъ насчетъ возможнаго самообмана съ ихъ стороны, — свидѣтелей, съ достаточно неоспоримой честностью для того, чтобы поставить ихъ выше всякаго подозрѣнія въ обманѣ, обладающихъ достаточно установившейся въ глазахъ ихъ современниковъ репутаціей для того, чтобы они рисковали черезчуръ много потерять въ случаѣ уличенія ихъ въ обманѣ, и — свидѣтелей которыхъ, въ тоже время касалось-бы событій, совершившихся достаточно гласно и въ достаточно извѣстной странѣ земнаго шара, для того чтобы извращеніе²⁷⁾ этихъ событій могло быть обнаружено. Страсть къ поражающему и чудесному predisposeваетъ насъ къ вѣрѣ въ явленія, способныя удовлетворить ее. Сверхъестественные рассказы въ особенности изобилуютъ у нежизненныхъ варварскихъ народовъ, и если мы встрѣчаемся съ ними у народовъ цивилизованныхъ, то очевидно, что они были заимствованы изъ ихъ доклубтурныхъ предкамы съ тою санкціей и съ тѣмъ авторитетомъ, которыми облакаютъ всѣ древнія мифы. Общее правило здѣсь то, что не существуетъ достаточно-сильнаго свидѣтельства для подтвержденія чуда, развѣ только свидѣтельство это такого свойства, что живность его была-бы еще чудеснѣе утверждаемаго имъ чудеснаго факта ²⁸⁾.

Если выводы Юма въ богословіи, также какъ въ морали и психологіи по всемъ согласны, съ одной стороны съ доктринами рационалиста Спинозы, а съ другой — со взглядами французскаго матеріализма, то шотландскій философъ тѣмъ не менѣе выдерживаетъ до конца свою точку зрѣнія, — скептическую, какъ самъ онъ любитъ называть ее, — критическую и положительную, какъ называютъ ее въ наше время для отличія ея отъ абсолютнаго скептицизма древнихъ. Истинный скептицизмъ, какъ онъ его понимаетъ, не состоитъ не въ томъ, чтобы вѣчно во всемъ сомнѣваться, но въ томъ, чтобы ограничиваться въ познаніи предметами, наиболее подходящими къ оправданію

²⁴⁾ Histoire naturelle de la religion, p. 90.

²⁵⁾ Ibid, p. 91.

²⁶⁾ Ibid.

²⁷⁾ Essai sur les miracles.

ценности наших умственных способностей ²²⁾. Это тѣсное ограничение поля наших изслѣдованій есть нѣчто столь благоразумное во всѣхъ отношеніяхъ, что малѣйшаго увеличенія естественныхъ способностей нашего ума, сравнительные съ его предметами, достаточно для убѣжденія въ его необходимости ²³⁾.

Наиболѣе выдающаяся черта этого скептицизма сравнительно съ догматическою метафизикою съ одной стороны, и съ нашимъ догматизмомъ здраваго смысла съ другой, — состоитъ въ различіи имъ вещей, каковы они сами по себѣ, и какими онѣ являются намъ: Безъ философіи, говоритъ Юмъ ²⁴⁾, мы предполагаемъ существованіе міра, независимаго отъ нашего воспріятія, который не пересталъ-бы существовать, еслибы мы вовсе отсутствовали или были уничтожены вмѣстѣ со всѣми одаренными чувствительностью существами.... Этотъ самый столъ, близину котораго мы видимъ и твердость котораго осязаемъ, предполагается нами существующимъ независимо отъ нашего представленія; мы полагаемъ его тѣмъ то вѣчнымъ относительно воспринимающей его души; наше присутствіе не придаетъ ему дѣйствительности, наше отсутствіе не уничтожаетъ его: онъ по всей полнотѣ сохраняетъ свое бытіе которое отнюдь не условлено состояніемъ воспринимающихъ его или содержащихъ мыслящихъ существъ. Это убѣжденіе, несмотря на то, что оно первое по времени и наиболѣе вообще распространенное, вскорѣ разрушается при помощи самыхъ элементарныхъ началъ философіи. Никогда человѣку размышляющему не приходилось усомниться въ томъ, чтобы существа, разумѣемые нами, когда мы говоримъ этотъ человѣкъ, это дерево, были чѣмъ-либо болѣе, чѣмъ перцепціи нашего ума, копіи съ другихъ существъ, сохраняющихъ свое тождество въ себѣ и независимость.... Даже нѣмныя первичныя качества, протяженность и вещьественность суть перцепціи ума. (Берклиэ).

Производятся-ли эти перцепціи сходными съ ними вѣчными предметами? Опытъ, который одинъ могъ-бы разрѣшить этотъ вопросъ о фактѣ, здѣсь безмолвствуетъ и долженъ безмолвствовать. Существовать-ли, по крайней мѣрѣ, вѣчные предметы? И на этотъ вопросъ онъ также не въ состояніи отвѣтить. Однако сомнѣваться въ существованіи тѣхъ было-бы преувеличеннымъ скептицизмомъ, для опроверженія котораго достаточно дѣятельности, движеній и нашихъ занятій. Этотъ чрезвычайный скептицизмъ или вирроизмъ отвергается скептицизмомъ истиннымъ, такъ какъ онъ безплоденъ ²⁵⁾. Всякій разъ, что онъ попытается поднять голову, сама природа приметъ на себя трудъ сладить съ нимъ. Тѣмъ не менѣе существованіе тѣхъ, какъ вопросъ о фактѣ, недоступно доказательству: единственные пред-

²²⁾ Essai sur la philosophie académique, p. 85.

²³⁾ Ibid., 87.

²⁴⁾ Essai sur la philosophie sceptique, p. 70 ss.

²⁵⁾ P. 83.

меты истинной науки и дѣйствительнаго доказательства суть количества и числа. Тамъ, гдѣ идетъ дѣло о фактѣ или существованіи, рѣшается одинъ опытъ, а опытъ достигаетъ лишь до вѣрности ²⁶⁾ или до относительной достовѣрности (Карнеадъ).

Доктрины Юма сдѣлались предметомъ оживленныхъ нападеній со стороны Рейда ²⁷⁾, Освальда ²⁸⁾, Битти ²⁹⁾, Дюгалда Стюарта ³⁰⁾, заслуженныхъ психологовъ, но посредственныхъ метафизиковъ, за исключеніемъ перваго. Для того, чтобы успѣшно бороться съ нимъ, нужно было стать на его собственной почву, почву критическую, нужно было пользоваться его собственными оружіемъ, снова предпринять и, если возможно, болѣе глубоко и полно изслѣдованіе человѣческаго ума. Это понялъ Кантъ, наиболѣе знаменитый изъ продолжателей, также какъ и самый глубокой изъ критиковъ шотландскаго философа. Здравый смыслъ, говоритъ онъ, есть одинъ изъ драгоценнѣйшихъ даровъ неба. Но нужно доказатъ его на дѣлѣ, а не прибѣгать къ нему, какъ къ оракулу, въ тѣхъ случаяхъ, когда мы не можемъ опереться ни на какой серьезный доводъ. Вооруженный здравымъ смысломъ, употребленнымъ въ такомъ видѣ, самый нелѣпый говоритъ можетъ, съ полнѣйшей безопасностью, вступить въ состязаніе съ самымъ основательнымъ и глубокимъ умомъ. И что такое въ сущности это обращеніе къ здравому смыслу, какъ не обращеніе къ толпѣ и ея одобренію, — обращеніе, нагоняющее краску стыда на лице философа? И въ концѣ концовъ, обладали-ли Юмъ и женѣшимъ количествомъ здраваго смысла, чѣмъ Битти? Разуму доставляется торжество лишь посредствомъ разума ³¹⁾.

Ктому-же, на теоретической почвѣ философіи Юма не была обезпечена отъ нападеній. Его критика представляла нѣкоторые пробѣлы, нѣкоторые, скорѣе обобщенныя, чѣмъ разрѣшенныя затрудненія. Если опытъ есть единственный источникъ всѣхъ нашихъ познаній безъ исключенія, то откуда происходитъ исключительный характеръ безусловной достовѣрности, которую

²⁶⁾ Платонъ не утверждаетъ ничего другаго, когда исключаетъ физическую область чистоты науки.

²⁷⁾ 1704-1796. Prof. à Glasgow. Inquiry into the mind; on the principles of common sense, 3-e éd., Londres, 1749. — Его главное сочиненіе: Essays on the powers of the human mind, en 3 vol., Lond., 1803, перевелъ на фр. м. M. Jouffroy, 6 vol. in-4, Paris, 1825-1835.

²⁸⁾ Appeal to common sense in behalf of religion, Edinb., 1766. — ²⁹⁾ 1735-1803. Prof. à Edimbourg. — Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism, Edinb., 1770. — Theory of the language, Lond., 1778. — Elements of science of morals (1790-1793).

³⁰⁾ 1753-1828. — Elements of the philosophy of the human mind, Lond., 1792, перевелъ на фр. м. L. Poisse, 3 vol., Paris, 1843. — Его Outlines of moral philosophy перен. на фр. м. Jouffroy, 1 vol., 3-e éd., Paris, 1826.

³¹⁾ Prolégomènes à la métaphysique de l'avenir, Introd., p. 9.

самъ Юмъ признаетъ за математическими науками? Если въ умѣ нѣтъ ничего, что не было-бы прежде въ чувственности, то какъ объяснить понятія причины, необходимой связи, необходимости? Какъ мы помнимъ, шотландскій критикъ объясняетъ происхождение понятія необходимой связи привычкою нашей видѣть появленіе извѣстныхъ факторовъ постоянно въ опредѣленномъ порядкѣ. Но это объясненіе недостаточно. Идея необходимости не можетъ быть заимствована отъ одного опыта, потому что и самый долгій опытъ даетъ намъ знать лишь объ ограниченномъ числѣ случаевъ; онъ не говоритъ намъ о томъ, что бываетъ во всѣхъ случаяхъ и, слѣдовательно, не даетъ намъ никакой необходимой истины. Кому-же не точно, будто понятіе причинности есть не болѣе какъ понятіе необходимой смежности во времени. Причинность обозначаетъ внутреннюю связь, и слѣдовательно содержитъ въ себѣ элементъ, котораго нѣтъ въ понятіи смежности. Но Юмъ именно и утверждаетъ, что событія дѣйствительно слѣдуютъ одно за другимъ, но безъ какой-либо малѣйшей, замѣчаемой нами связи между ними, что мы видимъ такъ сказать соединеніе ихъ, но никогда — ихъ внутреннюю связь²¹⁾. Если, слѣдовательно, опытъ никогда не даетъ намъ ни одной причины, но лишь непрерывно смѣняющіеся событія (это именно и хотѣтъ выразить Юмъ неудачно выбраннымъ словомъ соединеніе, синонимомъ связи), то не должно-ли заключить отсюда или о полномъ отрицаніи понятія причины, или объ иномъ источникѣ его, чѣмъ опытъ?

Въ этомъ-то пунктѣ критика Канта и является дополненіемъ и поправкою критики Д. Юма.

§ 61.

Иммануилъ Кантъ.

Иммануилъ Кантъ родился въ 1724 г. въ Кенигсбергѣ въ Пруссіи, въ буржуазной семьѣ, вышедшей изъ родины Д. Юма. Окончивъ курсъ наукъ въ университетѣ своего роднаго города, онъ преподавалъ въ немъ съ 1758 года почти всѣ отрасли наукъ, которыя въ Германіи входятъ въ составъ философскаго факультета; логику, метафизику, математику, космографию, общую географію. Съ 1770 по 1797 годъ онъ продолжалъ свое университетское преподаваніе какъ ординарный профессоръ и умеръ, обремененный славою и лѣтми въ 1804. Онъ никогда не покидалъ своей родины и никогда не былъ женатъ. Одаренный крѣпкимъ здоровьемъ, аккуратный и пункту-

альный въ своихъ привычкахъ, свободный отъ заботъ, связанныхъ съ семейной жизнью, въ продолженіи трехъ четвертей столѣтія преданный наукѣ и вышнимъ духовнымъ наслажденіямъ, Кантъ до извѣстной степени осуществилъ тотъ идеалъ, о которомъ мечтали Аѳинскіе и Римскіе философы, но эксцентричность и аффектацію стоическаго мудреца онъ умѣрялъ искренней веселостью и инстинктомъ общительности. Если прибавить къ этому, что онъ былъ новаторомъ въ области метафизики, то мы совершенно поймемъ, почему въ исторіи философій Канта сближаютъ съ Сократомъ.

Сочиненія Канта²²⁾ рѣзко разбиваются на двѣ группы, изъ которыхъ одна принадлежитъ къ догматическому періоду его интеллектуальной жизни, другая къ критическому періоду. Философскіе труды первой эпохи²³⁾ не менѣе важны съ точки зрѣнія общей исторіи, но крайне важны для спеціальнаго историка Канта, такъ какъ на нихъ можно въ нѣкоторомъ родѣ прослѣдить постепенное зачатіе критической философій въ умѣ Канта. Труды втораго періода (1780-1804), въ которыхъ, подъ влияніемъ Давида Юма, онъ прямо порывалъ связь съ догматизмомъ, имѣютъ цѣлью провозглашеніе критицизма, основаніе его на прочномъ фундаментѣ, и наконецъ, примѣненіе его къ великимъ вопросамъ метафизики и морали. Главные его труды: Критика чистаго разума, основная работа, къ которой послѣдующія относятся какъ вѣтви къ общему стволу; Критика практическаго разума; Критика эстетическаго сужденія; Prolegomena ко всякой будущей метафизикѣ; Религія въ границахъ разума.

Наши вѣтъ, не разъ говоритъ Кантъ, есть вѣкъ критики; подъ этимъ словомъ онъ понимаетъ философію, которая, прежде чѣмъ утверждать, извѣщиваетъ, и прежде чѣмъ претендовать на знаніе, отдаетъ себѣ отчетъ въ условіяхъ познанія. Если философія Канта есть критицизмъ въ этомъ обширномъ смыслѣ, то она есть критицизмъ и въ болѣе спеціальномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія теорій идей: въ противоположность прежнимъ теоріямъ Лейбница и Локка она есть критика въ томъ, что она различаетъ

²¹⁾ Œuvres complètes, éd. Hartenstein, 10 vol., Leipz., 1-38-39. Nouvelle édition: 1867 ss. — Ed. Rosenkranz et Schubert, 12 vol., Leipz., 1838-40. — Traductions françaises: Critique de la raison pure, 2 vol. 1-8, par Tissot (3e éd., Paris, 1864), et récemment par J. Barni, 2 vol. in-8, 1869. — Principes métaphysiques de la morale, Principes métaphysiques du droit et Logique, par M. Tissot. — M. J. Barni a traduit, outre la Critique de la raison pure, la Critique de la raison pratique, la Critique du jugement, etc.; M. Truillard, la Religion dans les limites de la raison. — Charles Villers, Philosophie de Kant, Metz, 1801. — Amant Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Paris, 1844. — V. Cousin, Leçons sur Kant, Paris, 1842, 4e éd., Paris, 1864. — Émile Saisset, Le scepticisme, Énesidème, Pascal, Kant, Paris, 1865. — Willm, Histoire de la philosophie allemande, t. I.

²²⁾ Къ этому первому періоду принадлежитъ его „Естественная исторія неба“, одинъ изъ chefs-d'œuvre'овъ общей физики.

(*scrivere, discernere*) въ образованіи идей то, что есть фактъ ощущенія и то, что есть фактъ произвольной дѣятельности разума. Въмѣстѣ съ сенсуализмомъ она признаетъ, что матерія или подкладка нашихъ идей доставляется намъ чувствами; вмѣстѣ съ идеализмомъ она устанавливаетъ, что форма или образъ нашихъ идей врождена намъ, что разумъ, при помощи собственныхъ законовъ, превращаетъ въ идеи данныя ощущенія. Философія Канта не хочетъ быть ни сенсуалистическою, ни интеллектуалистическою въ исключительномъ смыслѣ, но трансцендентальной, т. е. она хочетъ, выходя за предѣлы (*transcendens*) сенсуалистической и идеалистической доктрины, построить высшую точку зрѣнія, съ которой она сама оцѣнитъ отнесенную истину и заблужденіе теорій догматизма. Она скорѣе представляетъ методъ, нежели систему, введеніе въ философію, чѣмъ законченную философію. Девизъ ея — сократовское *γινώσκειν*, что для нея значитъ: необходимо, чтобы разумъ, прежде чѣмъ построитъ какую нибудь систему, отдалъ себѣ отчетъ въ средствахъ, которыми онъ располагаетъ для ея построенія.

Въ своемъ изслѣдованіи разума философія Канта тщательно различаетъ разные элементы, изъ которыхъ состоитъ эта способность и, оставаясь вѣрной своему критическому духу, она различаетъ порядокъ теоретическій, практический и эстетическій. Разумъ подобенъ государю, который подъ разными именами управляетъ тремя различными государствами, изъ которыхъ у каждого свои законы, свои нравы, свои особенныя тенденціи; въ теоретическомъ порядкѣ онъ проявляется какъ способность познавательная, какъ чувство истиннаго, въ порядкѣ практическомъ какъ способность дѣятельная, или чувство блага, въ порядкѣ эстетическомъ какъ способность телеологическая или чувство прекраснаго. Философія Канта обращаетъ вниманіе на послѣднюю изъ этихъ сферъ, разсматривая ихъ безъ пристрастія и безъ догматической предвзятой мысли.

I. Критика теоретическаго разума или познавательной способности.

Критика теоретическаго разума прежде всего задается вопросомъ: что такое познаніе?

Всякое понятіе, взятое въ отдѣльности (человѣкъ, земля, тепло), не представляетъ познанія. Для того, чтобы было познаніе, необходимо, чтобы понятія: человекъ, земля, тепло соединились съ другими; необходимо, чтобы въ этомъ соединеніи они явились, какъ субъектъ и предикатъ, т. е. чтобы образовалось сужденіе. Напр.: человекъ есть существъ отъбѣтственное (само за себя), земля (есть) планета, тепло расширять тѣла. Следовательно: познаніе выражается только предложеніемъ; всякое познаніе есть сужденіе, но, обрѣтено, не всякимъ сужденіемъ устанавливается познаніе.

Сужденія бываютъ — аналитическія и синтетическія^{*)}. Первые только разлагаютъ (*analysen*) понятіе, не прибавляя къ нему ничего новаго. Напр.: тѣла протяженны. Признакъ: протяженный, не прибавляетъ къ субъекту ничего, что бы въ немъ уже не заключалось. Подобное сужденіе, не сообщая ничего новаго, не обогащаетъ нашихъ познаній. Напротивъ, говоря: земля есть планета, мы высказываемъ сужденіе синтетическое, т. е. понятію земли мы придаемъ (*synthetisch*) новое опредѣленіе, такъ мало связанное съ понятіемъ земли, что человекъ жилъ тысячи лѣтъ, не связывая ихъ другъ съ другомъ. Итакъ, сужденіе синтетическое обогащаетъ, расширяетъ, увеличиваетъ наше знаніе: имъ единственно создается познаніе. Все это настолько не относится до сужденія аналитическаго.

Но вотъ важное ограниченіе. Научное познаніе не устанавливается непременно всякимъ синтетическимъ сужденіемъ. Для того, чтобы сужденіе образовало познаніе въ научномъ смыслѣ — что собственно для насъ и составляетъ главный вопросъ — необходимо, чтобы оно было истинно во всѣхъ случаяхъ, чтобы связь, устанавливаемая имъ между субъектомъ и предикатомъ не была случайна, но необходима, "Теперь тепло" — вотъ сужденіе, безъ сомнѣнія, синтетическое, но съ совершенно случайнымъ характеромъ, потому что — завтра можетъ быть холодно. Итакъ, въ этомъ случаѣ тѣла, мы высказываемъ фактъ, который не будетъ менѣе истиннымъ завтра или даже черезъ тысячу лѣтъ, чѣмъ сегодня; высказываемъ положеніе необходимое и, въ собственномъ смыслѣ, познаніе. Но по какому праву я буду утверждать, что это положеніе необходимо, всеобъемлющее, справедливое для всѣхъ случаевъ? Развѣ опытъ даетъ намъ всѣ возможные случаи, и не существуетъ ли такого случая, неподлежащаго нашему наблюденію, въ которомъ, противъ обыкновенія, тепло не расширяетъ тѣлъ? Съ этой стороны Кумъ правъ. Опытъ, нахъ въ своей власти только ограниченное число случаевъ, не можетъ давать ничего необходимаго и всеобщаго. Следовательно, сужденія а posteriori, т. е. основанныя единственно на опытѣ, не могли бы установить научнаго познанія. Чтобы быть необходимымъ, т. е. научнымъ, нужно, чтобы сужденіе, основанное на данныхъ разума, чтобы оно имѣло корни столько-же въ самомъ разумѣ, сколько и въ наблюденіи, — чтобы оно было сужденіемъ а priori. И действительно, метафизика, физика, математика состоятъ изъ синтетическихъ сужденій а priori. Итакъ, въ концѣ концовъ познаніе должно быть *опредѣлено* какъ синтетическое сужденіе а priori. Такойъ отвѣтъ Кантъ на предварительный вопросъ: что такое познаніе?

^{*)} Critique de la raison pure (éd. Rosenkranz), p. 21. Prolegomènes à la métaphysique de l'avenir, p. 16.

^{*)} Prolegomènes, p. 22 ss. — До Канта математическія сужденія разсматривались какъ аналитическія.

Как можем мы образовать синтетический суждения а priori? Другими словами, при каких условиях возможно познание? Вот главный вопрос, поставленный для разрушения кантовской критики⁵⁾.

Познание возможно, отвечает Кант, при условии, чтобы чувства доставляли материалы для суждения, а разум — цемент, назначенный для их соединения. Возьмем уже выше приведенное предложение — тепло расширяет тело. Это положение заключается два рода различных элементов: с одной стороны элемент, доставляемые ощущениями: тепло, расширение, тело; с другой — элемент, ускользающий от ощущения и производимый единственно разумом, именно — причинная связь, которую данное положение устанавливает между теплом и расширением тела. Все, справедливое для положения, служащего нам примером, справедливо и для всякого научного суждения. Всякое суждение научного порядка необходимо состоит из элементов чувственных и чистых или разумных. Отрица первые, идеализм не признает факта, что субъект ощущений не имеет никакой идеи тела и, следовательно, никакого понятия о свете (под идеализмом здесь разумется Берклевский). Отрица же элемент разумный, произведенный а priori, сенсуализм забывает, что сами уточненные чувства идюта способны внушить ему научное познание. Следовательно, необходимо, чтобы философия стала между этими противоположными теориями, чтобы она в одно и то же время признала и роль чувственности, и роль чистого разума в образовании наших суждений.

Но прежде должно даже проникнуть в способность познания; но так как эта способность разлагается на две под-способности (сторонности способности), из которых одна доставляет материал наших познаний, а другая обрабатывает его и образует из него понятия, то критика разума, как способности познания (в обширном смысле), будет раздвигаться: на критику чувственности (разум созерцательный) и на критику мыслительной способности в собственном смысле⁶⁾.

II. Критика чувственности или трансцендентальная эстетика.

Мы знаем отчасти, в общих чертах, что познание происходит из совокупного действия чувственности и ума. Но при каких условиях существует чувственное восприятие или, говоря вместе с Кантом, созерцание (Anschauung)? Мы сказали: чувственность доставляет разуму материалы его познаний. Но материал, из коего складывается одежда, уже сам по себе имеет известный вид. Это уже, строго выражаясь, не первоначальное вещество, раз оно прошло приготовительные операции в предельных и

такой. Другими словами, говоря точно, чувственность не безусловно пассивна. Она передает рассудку нужные ему материалы не без некоторого прибавления от себя. У нас есть тактильный касание свое, налагаемое ею на вещи, свои собственные формы, так сказать, свои органы, которыми она отбрасывает ощущения предмету подобно тому, как отбрасывает рука напечатывается на горсти снота. Следовательно, чувственность в частности является тем же, чем вообще является способность познания: в одно и то же время она и воспринимательная и действительная. Получая извне свое таинственное питание, она творит из этого внешнего материала созерцание. Отсюда в каждом созерцании заключается два элемента: чистый или а priori элемент а posteriori; с одной стороны — форма, с другой — материал; нечто, производимое от себя созерцательным разумом и нечто, получаемое им извне. Что же это за форма? Что это за элементы, которых чувственность не получает, но извлекает из своей собственной природы для присоединения к каждому своему созерцанию, подобно пищеварительному аппарату, который присоединяет свои соки к поглощаемым веществам, чтобы они содействовали друг другу при выработке хлеба? Эти созерцания, априорные по отношению ко всякому чувственному восприятию, которых не признает сенсуализм, и существование которых доказывает «Критика чистого разума» суть: пространство и форма вневещной чувственности и время — форма чувственности внутренней. Пространство и время суть первоначальные созерцания разума, представляющие всякому опыту. Таково бессмертное открытие Канта, главное учение его философии⁷⁾.

Доказательством того, что пространство и время — действа разума, в опыте, служат: 1) То, что ребенок, не имея еще точного понятия о расстояниях, уже стремится удалиться от неприятных для него предметов и приблизиться к тем, которые доставляют ему удовольствие. Следовательно, он знает а priori, что эти предметы находятся впереди, сбоку, впереди его, в другом месте, чем он. Прежде всякого другого созерцания у него есть понятия: впереди, сбоку, впереди чего нибудь и т. д. т. е. понятие пространства, которого все последние суть только частные приближения. То же самое относительно времени. Раньше всякого восприятия души сознает: прежде, после, без чего его восприятие слилось бы в неразложимую массу, без порядка и последовательности; т. е., прежде какого бы ни было созерцания, у него есть а priori понятие времени.

2) Другим доказательством априорности созерцаний пространства и времени служит то обстоятельство, что мысль может отвлечься от всего, что наполняет пространство и время, но ни в каком случае — от самого пространства и самого времени. Невозможность последнего доказывает, что

⁵⁾ Prolegomenes, p. 28 ss.

⁶⁾ Critique, p. 28.

эти созерцания не только не являются къ намъ извнѣ, но составляютъ, такъ сказать, одно тѣло съ разумомъ, что они врождены ему по не точному выражению догматической философии. Иначе говоря, пространство и время это, въ концѣ концѣ, самый разумъ. Рѣшительное же доказательство апіорности понятій пространства... и времени достигается математикою. Арифметика есть наука о времени, послѣдовательные моменты котораго составляютъ число; геометрія — наука о пространствѣ. Арифметическія и геометрическія истины имѣютъ характеръ безусловной необходимости. Никто не скажетъ серьезно: по опытамъ, которые я дѣлалъ, 3×3 составляетъ 9, три угла треугольника равны двумъ прямымъ и т. п., потому что всѣмъ извѣстно, что эти истины существуютъ независимо отъ всякаго опыта. Опытъ, ограниченный опредѣленнымъ числомъ случаевъ, не можетъ дать истинъ такого безусловнаго и несомнѣннаго характера, какъ математическія аксіомы.

Эти истины происходятъ не изъ опыта, а изъ разума, который отпечатлѣвается на нихъ своимъ высшимъ авторитетомъ; отсюда и невозможность сомнѣваться въ нихъ, хотя бы одно мнѣніе. Но такъ какъ истины эти относятся къ пространству и времени, то пространство и время суть апіорныя созерцанія.

Могутъ сказать, что это общія понятія, образованныя путемъ сравненія и отвлеченія? Но понятіе, такъ образованное, закладываетъ въ себѣ, необходимо, меньше признаковъ, чѣмъ частное понятіе; такъ, понятіе целоваго бесконечно меньше содержательно и блѣднѣе, чѣмъ частныя: Сократъ, Платонъ, Аристотель. Но кто-же дерзнетъ уѣздить, что всеобъемлющее пространство содержитъ меньше признаковъ, чѣмъ известная часть его, что безконечное время меньше, чѣмъ известная опредѣленная эпоха? Итакъ, понятія пространства и времени не суть результатъ умственнаго процесса — сравненія различныхъ пространствъ, откуда было-бы отвлечено общее понятіе, и такъ-же не результатъ сравненія моментовъ времени, изъ котораго (т. е. сравненія) вышло бы общее понятіе времени. Это не результаты, но начала (принципы), *apud quos sine quibus* под. условия воспріятія. Несомнѣнно люди воображаютъ, что мы замѣчаемъ пространство и время, что послѣднія, какъ, и все, или содержимое, составляютъ предметы воспріятія. На самомъ же дѣлѣ, они столь же мало являются предметами созерцанія, сколько само глазомъ можетъ видѣть самого себя (изображеніе глаза въ зеркалѣ есть не малый глазъ). Мы видимъ всѣ вещи въ пространствѣ и воспринимаемъ всѣ вещи во времени, но не можемъ видѣть самого пространства и ощущать время, помимо его содержанія. Всякое воспріятіе предполагаетъ донатія пространства и времени, и, если бы у насъ не было этихъ апіорныхъ понятій, если бы разумъ не создавалъ ихъ прежде всякихъ созерцаній, если бы они не существовали въ немъ прежде всего, какъ первоначальныя (коренныя), не отчуждаемыя формы, въ такомъ случаѣ чувственное воспріятіе не было бы возможно.

Отнынѣ мы установили условия, въ которыхъ совершается истинное воспріятіе. Оно происходитъ чрезъ посредство апіорныхъ понятій пространства

ства и времени, которыя суть какъ бы органы чувственного охватыванія. Эти понятія не суть образы, относящіяся къ вѣншимъ предметамъ, потому что нѣтъ вещи, называющейся временемъ, равно какъ нѣтъ вещи, называющейся пространствомъ. Время и пространство не предметы воспріятія, но формы воспріятія предметовъ, истиннѣйшія навики, присутіе мысленному субъекту.

Утвержденіе трансцендентальной идеальности пространства и времени — вотъ главный выводъ критики чувственности, *man é tétel phages* догматизма. И дѣйствительно, вотъ что выходитъ изъ этого заключенія. Если не существуетъ пространства и времени, независимо отъ разума и его созерцательной дѣятельности, то вещи, рассматриваемыя сами въ себѣ и независимо отъ разума, ихъ мысленнаго, не существуютъ ни во времени, ни въ пространствѣ. Слѣдовательно, если чувственность, вслѣдствіе истиннѣйшей и неизбѣжной привычки, и показываетъ намъ предметы во времени и въ пространствѣ, то она вовсе не показываетъ, каковы они сами въ себѣ, но только, какъ они ей кажутся чрезъ ея очки, одно стекло которыхъ называется временемъ, другое — пространствомъ. Это значить, что чувственность даетъ намъ только проявленіе вещей или *schein*, а не можетъ дать самую вещь въ себѣ или *ousia*. И такъ какъ умъ получаетъ нужные ему материалы только отъ чувственности, и нѣтъ другого пути, по которому они могли бы до него достигнуть, то, очевидно, онъ работаетъ всегда и неизбѣжно надъ явленіями; слѣдовательно, тайна, скрытая за явленіемъ, также навики ускользаетъ отъ человѣческаго разума, какъ навсегда уходитъ отъ чувствъ.

3. Критика разума (трансцендентальная логика). 9)

Въ способности познанія вообще Кантъ положилъ различіе между чувственностью, которая производитъ созерцанія или чувственные идеи, и разумомъ, который ихъ обрабатываетъ. Въ самомъ разумѣ онъ снова различаетъ способность сужденія, т. е. способность соединять между собою созерцанія по известнымъ законамъ а priori (*Verstand*) и способности группировать нашія сужденія въ рядъ общихъ понятій (*Verunft* — разумъ въ наиболѣе специальномъ значеніи слова). Слѣдовательно, критика разума подраздѣляется у него на критику способности сужденія (*Verstand*) и критику собственно разума (*Verunft*), или, говоря его языкомъ: на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику.

А. Трансцендентальная аналитика.

Подобно тому какъ созерцательная способность воспринимаетъ всѣ вещи въ пространствѣ и во времени, такъ и разумъ образуетъ свои сужденія на

9) Critique, p. 66 ss.

основани известнх форм или общих понятій, со времени Аристотеля называемых въ философіи категориями. Кантъ согласенъ съ Д. Юмомъ въ томъ, что важѣйшая изъ категорій, идея причины, понимаемая, какъ необходимое отношеніе между двумя явлениями, не дана намъ въ опытѣ. Но, вѣсто того, чтобы видѣть въ ней результатъ привычки наблюдать всегда известныя факты слѣдующими въ одномъ и томъ же порядкѣ, — слѣдовательно, вѣсто того, чтобы сдѣлать изъ нея предразсудокъ, полезный для науки, но не имѣющий цѣны для метафизики, Кантъ устанавливаетъ идею причины во всемъ ея значеніи и изъ невозможности вывести ея путемъ опыта, онъ заключаетъ объ ея врожденности.

Идея причины, равно какъ и другія категоріи по Канту, это — априорныя функціи разума, средства для познания, но не предметы познанія, подобно тому какъ, по его же теоріи, пространство и время суть формы созерцанія (intuendi), но не объекты его.

Не довольствуясь доказательствомъ противъ эмпиризма врожденности категорій, Кантъ желалъ составить полный ихъ перечень путемъ вывода изъ одного начала. Что касается до полноты, то его перечень даже слишкомъ полонъ, потому что любовь къ симметріи заставляла его выдумать идею ограниченія, которую Шопенгауеръ остроумно называетъ фальшивымъ окномъ, и категорію бытія и небытія (Dasein und Nichtsein), которая онъ ошибочно отличаетъ отъ идей реальности и отрицанія. Что касается до его логической дедукціи идей а priori, то она у него только въ состояніи рium desiderium'a и серьезно была попробована только Гегелемъ.

Теорія сужденій въ томъ видѣ, въ какомъ онъ ее нашелъ въ традиціонной логикѣ, послужила Канту путеводною нитью въ открытіи и классификаціи категорій. И въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, главная работа разсудка состоитъ въ сужденіи, категоріи же суть типическія понятія, по которымъ мы судимъ. Слѣдовательно, категорій столько, сколько разлито въ виды сужденій — логика признаетъ ихъ дѣлѣнаты: 1) сужденіе общее (всѣ люди смертны); 2) сужденіе частное (нѣкоторые люди — философы); 3) индивидуальное сужденіе (Петръ — математикъ); 4) сужденіе утвердительное (человѣкъ смертенъ); 5) отрицательное (душа не смертна); 6) сужденіе ограниченное (душа безсмертна); 7) сужденіе категорическое (Богъ справедливъ); 8) сужденіе гипотетическое (если Богъ справедливъ, то онъ наказываетъ злыхъ); 9) сужденіе раздѣлительное (Греки или Римляне первый народъ древности); 10) сужденіе проблематическое (планеты, можетъ быть, обитаемы); 11) сужденіе ассерторическое (земля кругла), 12) сужденіе аподиктическое (необходимо, чтобы Богъ былъ справедливъ). Три первыхъ выражаютъ цѣлостъ, множество, единство, — словомъ идею количества, 4-я, 5-я и 6-я выражаютъ реальность, отрицаніе, ограниченіе, словомъ идею качества; 7-я, 8-я и 9-я — субстанціальность и атрибуты, причинность и зависимость и взаимность, вообще идею отношенія. Наконецъ 10-я, 11-я и 12-я выражаютъ возможность или невозможность, бытіе или небытіе, необходимость или

нотность, словомъ, идею модальности, или мѣру дѣйствительности, чин сущей понятію. Итакъ, существуетъ 12 категорій, которая группированы по три въ четыре рубрики или главныя категоріи: количества, качества, отншенія и модальности. Между этими четырьмя есть одна, которая сама ствуетъ и содержитъ въ себѣ всѣ прочія, это — категорія отношенія, категорія по преимуществу, — потому что сужденіе, каково бы оно ни было, выражаетъ отношеніе ⁹⁾. Съ этими обыкновенными категоріями связаны четыре правила или начала, необходимо изъ нихъ вытекающія, и потому тоже апіорныя ¹⁰⁾.

1) Съ точки зрѣнія количества, всякое явленіе, т. е. все, что имѣетъ дано совершенною способностью существуиимъ въ пространствѣ и времени, есть количество, т. е. определенное проіженіе и определенная должительность. Это начало исключаетъ гипотезу атомовъ.

2) Съ точки зрѣнія качества всякое явленіе имѣетъ известное содержаніе, определенную степень интенсивности. Это начало исключаетъ гипотезу пустоты.

3) Съ точки зрѣнія отношенія, всѣ явленія соединены между собою причинною связью, исключаяюю гипотезу случая. И сверхъ того между слѣдствіями и причинами существуетъ солидарность и взаимодѣйствіе, чѣмъ исключается идея fatuma.

4) Съ точки зрѣнія модальности, возможно то явленіе, которое согласуется съ законами пространства и времени, и необходимо то, отсутствіе котораго предполагало бы прекращеніе этихъ законовъ. Этими исключается чудо. Первое и второе начала образуютъ законъ непрерывности, 3 и 4 — законъ причинности.

Категоріи и начала изъ нихъ истекающія, образуютъ элементъ чистый, врожденный, а priori и составляютъ какъ бы ролюмъ собственноты разсудка (Verstand). Онъ ихъ не получаетъ, но извлекаетъ изъ своей собственной природы; онъ не находитъ ихъ въ мірѣ явленій (феноменальномъ), но налагаетъ ихъ на него ¹¹⁾. Эти заключенія трансцендентальной логики чрезвычайно важны, но прежде чѣмъ ихъ разъяснить, скажемъ въ двухъ словахъ о томъ, что Кантъ называетъ схематизмомъ чистаго разума ¹²⁾.

Анализъ познавательной способности провелъ границу между чувственностью и мышленіемъ. Чувственность получаетъ впечатлѣнія, приводитъ ихъ въ порядокъ и превращаетъ въ созерцанія. Мышленіе синтезируетъ созер-

⁹⁾ Critique, p. 79.

¹⁰⁾ Ibid., p. 131 ss.

¹¹⁾ Prolegomenes, p. 84-85.

¹²⁾ Critique, p. 422 ss.

цали, т. е. судить и рассуждать. Въ чувственности оно различно содер-
жания а posteriori отъ апriorныхъ содераний пространства и времени;
въ мыслительной способности анализъ напелет рядъ апriorныхъ понятий,
которые являются какъ бы исходными вѣстниками, куда разумъ соби-
раетъ и гдѣ обрабатываетъ произведенія опыта. Но, включая многочислен-
ные элементы, способность познания тѣмъ не менѣе — едица. Сущностное
сдѣлство разума въ разнообразіи его операций, это — Я. Чувствование, или
сознаніе (apperception) этого Я сопровождается всѣми умственными явления
и составляетъ какъ бы общую для нихъ связь. Кантъ не довольствуется
анализомъ, онъ не только разбираетъ, такъ сказать, машину познания, но
желаетъ также и уяснить способъ, по которому одна ея часть заѣмляется
за другую. Въ этомъ-то направленіи ему и приходится изобрѣтать категоріи
ограниченія, взаимодействия, реальности, какъ соединительная черта между
утвержденіемъ и отрицаніемъ, между субстанціальностью и причинностью,
между возможностью и необходимостью. Въ этихъ изобрѣтеніяхъ современ-
нымъ выйдутъ триады Фихте и Гегеля (thesis, antithesis u synthesis).
Въ этомъ же самомъ направленіи и во имя той-же необходимости синтеза,
Кантъ поднимаетъ вопросъ: какимъ образомъ разумъ можетъ работать надъ
данными чувственности, какими средствами, за какую, такъ сказать, ру-
коятку онъ схватываетъ чувственные содеранія, чтобы образовывать изъ
нихъ понятія.

Эта операция совершается, по его мнѣнію, черезъ посредство понятія
времени, служащаго естественнымъ посредникомъ между содераніями и по-
ятіями. Хотя время, подобно пространству и принадлежитъ къ сферѣ чув-
ственныхъ вещей, оно однако менѣе материально, чѣмъ пространство и по-
ходить болѣе къ вполне отвлеченному характеру категоріи. По своему
сходству съ категоріями, понятие времени служитъ образомъ или символомъ
для выраженныхъ понятій а priori въ чувственныхъ формахъ и становится
какъ-бы переводчикомъ между способностью созерцательной и рассудкомъ,
который безъ него не могъ бы работать надъ образованіемъ сужденій.

Разсматриваемое какъ рядъ моментовъ или какъ число, время пред-
ставляетъ понятие количества (величины): подобно всеобщаго представляется
цѣлостью моментовъ времени, частное изображается извѣстнымъ количе-
ствомъ ихъ, единичное — однимъ моментомъ. Для понятія качества симво-
ломъ служатъ содержаніе времени (реальность представляется временемъ,
наполненнымъ явлениями; отрицаніе — временемъ, въ которомъ ничего не
происходитъ). Время также служитъ символомъ и для категоріи отношенія:
какъ продолжительность оно напоминаетъ понятие субстанціи; какъ послѣ-
довательность моментовъ, — понятие причины и слѣдствія; какъ одновремен-
ность — понятие взаимодействия и совмѣстности. Наконецъ, время изобра-
жаетъ категорію модальности: возможно то, что отвѣчаетъ условнымъ време-
ни; действительное или настоящее есть то, что существуетъ въ определенное
время; необходимо то, что вѣчно. Слѣдовательно, понятие времени служитъ

рамкою для апriorныхъ понятій разсудка; оно служитъ какъ бы подмостка-
ми къ дѣлу мыслительной постройки, для которой чувства доставляютъ камни;
а разумъ — цементъ. Вотъ это употребленіе, которое дѣлаетъ разумъ въ
понятія времени въ качестве посредника между нимъ самимъ и чувственно-
стью, и называется на неидеальномъ языкѣ критицизма схематизмомъ чи-
стаго разума.

Но что болѣе важно, чѣмъ эти мелочи, такъ это общее заключеніе кри-
тики разсудка. Это заключеніе, въ действительности, только укрѣпляетъ
скептический и субъективистскій выводъ трансцендентальной эстети-
тики.

Критика созерцательной способности доказала, что мы видимъ вещи
черезъ окрашенныя стекла (пространство и время), т. е. другими, чѣмъ онѣ
на самомъ дѣлѣ; критика мышленія утверждаетъ, что мы входимъ въ со-
ношеніе съ ними черезъ цѣлую систему стѣнокъ. Чувственность, воспринимаетъ
вещи, но въ самомъ фактѣ воспріятія она налагаетъ на нихъ свои собствен-
ныя формы, т. е. преобразуетъ ихъ. Мы не ощущаемъ предметовъ, каковы онѣ
есть, но какъ они намъ являются, т. е. какъ мы ихъ дѣлаемъ. Въ тотъ са-
мый моментъ, какъ только мы ихъ воспринимаемъ, они уже отдѣлы самими
актомъ ощущенія въ формы, присущія чувственности (пространство и время).
Это уже не вещи, а только ихъ явленія. Итакъ явленіе можно опредѣлить,
какъ вещь, преобразованную формами созерцательной способности. Явленіе
обуславливается съ одной стороны вѣщью, производящей на наши чувства
впечатлѣніе, но прежде всего самой чувственностью, разумомъ въ обширномъ
значеніи. Это мы, это я, ощущающій и мыслящій субъектъ производить
явленіе. Явленіе — продуктъ разума; оно не бываетъ вне
насъ, но въ насъ; его не существуетъ въ границахъ созерца-
тельнаго разума ¹³⁾.

Если уже Эстетика привела насъ къ предѣламъ субъективнаго иде-
ализма, то трансцендентальная Логика рѣшительно заставляетъ
насъ войти въ него, что бы тамъ ни говорилъ Кантъ, не желая быть смѣ-
шиваемымъ съ Берклиемъ. Не только, говоритъ эта логика, разумъ, подобно
созерцанію, устанавливаетъ, производитъ, создаетъ явленіе, но онъ же по-
томъ разумъ, опредѣляетъ взаимныя отношенія чувственныхъ явленій,
используя ихъ а priori какъ количества, качества, причины, слѣдствія.
Разумъ кладетъ на нихъ печать своего законодательнаго могущества. Только
съ стороны разума вещи суть количества, свойства, слѣдствія, причины; си-
мы въ себѣ онъ не то. Слѣдовательно, безъ преувеличенія, разумъ дик-
туетъ свои законы чувственному міру, только разумъ творитъ
рисунокъ космоса.

Кантъ утверждаетъ это ¹⁴⁾, и мы упираемъ на эти замѣчательныя по-

¹³⁾ Critique, p. 389 — Prolegomenes, p. 44, 57.

¹⁴⁾ Prolegomenes à l'analyse philosophique de l'entendement, § 81.

дожений, потому что из них прямо вытекают системы Фихте, Шеллинга и Гегеля. Нудны быть, что их зовут отступниками критицизма; пусть сам Кант откажется от них! Тот, кто сказал, что разум — именован, разум человеческий, — диктует свои законы вселенной, есть все тот же отец гегелевского панлогизма. Сказав это, мы сшибшимся согласиться, что он является им против своей воли, что его тенденции существенно разнятся от тенденций его преемников, что, будучи далек от того, чтобы боготворить человеческий разум, он напротив стремится признать его; возвратит выступивший из берегов поток в его природное русло — мир явлений, и исключить его навсегда из области абсолютного. Если Кант говорить, что разум творит мир или по крайней мере, содействует его творению, то он подразумевает мир феноменальный, члвое из всех явлений; при этом он очень искренно признает по ту сторону этого мира явлений еще мир нуменов (noumena) или неощущаемых реальностей, недоступных и следовательно, превосходящих разум¹⁶⁾. Кант, ставшая панлогист, в гегелевском смысле, что вторая часть его критики разума — трансцендентальная диалектика — имела целью доказать несостоятельность теоретического разума во вне-опытной области и тесноту метафизики, как науки о безусловном.

Б. Трансцендентальная диалектика¹⁶⁾.

От способности образовывать суждения (Verstand) Кант отличает способность приводить все наши суждения к известным общим точкам зрения, которая он называет по преимуществу Идеями. Способность эта самая высокая в интеллектуальном порядке — есть разум в тесном смысле, еще древних. Концепция «разума», или Идеи суть¹⁷⁾ суть: вещи в себе или безусловное: мир, душа, Бог. Их роль аналогична с ролью априорных совершений (пространства и времени), а также с ролью категорий. Подобно тому как категории служат для приведения в порядок чувственных впечатлений во времени и пространстве или для координации совершений, Идеи служат для приведения в порядок безконечной массы суждений и для соединения их в систему. «Разум», их образующий, является, значит, способностью по преимуществу синтетической, систематической и научной. Вот ка-

¹⁶⁾ Абсолютный рационализм его последователей, напротив, не признает никакой трансценденции.

¹⁷⁾ Critique, p. 238 ss.

¹⁸⁾ Выражение это заимствовано у Платонизма, но Идеи Канта не представляют собой, как у Платона, реальности, существующей независимо от нашей мысли.

ким образом из взаимодействия чувственности, разсудка и разума рождаются науки. Например: внешняя чувственность посредством априорных совершений пространства и времени доставляет нам все явления; разсудок с помощью категорий образует из них понятия, суждения, научные предположения; наконец, разум соединяет эти disiecta membra под общую рубрику космоса и образует науку космологию. Точно также внутренняя чувственность дает нам ряд фактов; разсудок образует из них понятия; разум, приводя эти понятия к идее души, образует из них психологию. Рассматривая всю полноту явлений с точки зрения безусловного или Бога, разум создает теологию. Идеи и разум, как способности, отличаясь от разсудка, — составляют безопытный идеализм в системах Канта: Идея космоса есть не что иное, на самом деле, как категория члдовности. Идея души и идея Бога — суть приложения категорий субстанциальности и причины к фактам внутренним (душа) и ко всеобщности явлений (Бог). Следовательно, разум — не какая нибудь особая способность, отличаясь от разсудка, но только полное ее выражение. Мы не остановимся на этой критической замечать и попытаемся выставить главные пункты Диалектики: учение об априорности идей¹⁸⁾.

Подобно тому, как пространство и время не предметы, но способности ощущения предметов, как категории — количества, качества, отношения — суть способности, но не предметы познания, подобно тому и мир, душа, Бог, — только априорный синтез разума, а не существа, пребывающие независимо от мыслящего субъекта. По крайней мере для разума невозможно доказать их объективное существование. Разум (Кант упирается на это) знает в действительности лишь явления, материал для всех своих операций он получает только от чувственности. Но, ведь, мир, как безусловное члвое, душа, Бог — не явления, а Идеи, не получающие никакого содержания со стороны чувственности (в чем, по словам Канта, их отличие от категорий); это высшие нормы (регуляторы), направляющие точки зрения, но больше, ни меньше. Прежняя метафизика ошибалась, когда видела в них что нибудь иное.

Иллюзия, которой ублаживает себя догматизм, домогающийся знати безусловное, подобна иллюзии ребенка, который, видя, что небо кажется горизонтом, думает достигнуть его, передвигаясь к линии кажущегося пересечения. Небо здесь, это вещь сама в себе, это безусловное, которое только вследствие как-бы оптического обмана кажется нам предметом, способным к изучению, к опытному восприятию. Горизонт, ублажающий похоть того, как к нему приближается дитя, это — опит, который, кажется, достигает безусловного, а на самом деле не в состоянии добраться до него. Сам же ребенок, это метафизик-догматик. Скажем, однако, чтобы

быть справедливыми, что подобная иллюзия свойственна всем умам, как иллюзия неба, граничащего с землею, является также всеобщим уделом. Но между философско-догматиком и философом критиком та разница, что первый, подобно дитяти, обмануть своей иллюзией, тогда как второй отлагает себя в ней отчет и признает ее тьму, что она есть. Кант мог бы так резюмировать всю свою критику: познание есть отношение; значить, кто говорит о познании безусловном, говорит об отношении к безусловному, а это противоречие.

Все, несомненно, для традиционной онтологии вообще, справедливо и для психологии, космологии и теологии. Рациональная психология, как она была у Декарта, Лейбница, Вольфа, построена на парадоксизме¹⁰⁾. И думая, — говорит Декарт — следовательно я емь, — и прибавляет мысленно: субстанции. Этого то он не имеет права делать. Сказать: я думаю, значит сказать: я логический субъект своей мысли. Но можно ли я право заключить отсюда, что я субстанции в том смысле, который придает ей картезианская метафизика? Одно — субъект логический, совсем другое — субъект метафизический. Когда я высказываю суждение: «земля — планета», логическим субъектом этого предложения будет я, формулирующий это суждение, действительным же субъектом — земля. Поэтому знаменитое положение Декарта является парадоксизмом: это сближение я субъекта логического с я субъектом действительным. С метафизической точки зрения я и не знаю я и никогда не познаю его иначе, как только в качестве логического субъекта, как идею, неразлучную с моими суждениями, как послышку и необходимый аккомпанемент всех моих умственных операций. Я ничего не буду знать о нем, если не буду. Раз я делаю из этого я субстанцию, я делаю из него предмет суждения, что, по Канту, столь же нелепо, как домогаться видеть пространство и время. Пространство и время суть априорные понятия, служащие рамкою чувственным понятиям, и сами не поддаются чувственному ощущению. Точно также и *сознание*, являясь априорным суждением, предшествующим всякому другому, тьма не менее ничего не заключает черт, о которых я и не могу судить метафизически о я, потому что это само я судить. Нельзя быть судей и заключающим, как говорят в юриспруденции; нельзя быть субъектом речи и действительным субъектом, должно сказать в логике.

Если же невозможно доказать, что душа существует в смысле субстанции, то тьма самым и учения о простоте, о нематериальности и бессмертии души становится несостоятельным.

Из существования простых идей не выходит необходимо, чтобы душа была простой субстанцией, потому что есть также идеи сложные. Заключая из простоты идей о простоте разумной субстанции, все равно,

что из простоты тяжести вывести простоту мировой субстанции, или же: из механики, из простоты равнодействующей силы — единство двигателя.

Кроме того, хотя бы душа и была простой субстанцией, простота ее не есть еще ее нематериальность. Припомним, что с точки зрения критического тьла суть явления, т. е. факты, произведенные чувственностью чувствующим субъектом, я, под влиянием внешнего безусловно, неизвестной причины. Явление не есть что иное, как явление для чувствующего субъекта — в этом положении и состоит характеристическое учение критического, — учение, глубоко отличающее его от догматических систем. Так свет, тепло, цвет, вызванные внешним, совершенно скрытым возбуждением, суть продукты чувственности, внутренние факты и, в конце концов, идеи.

Правда, Кант старается провести демаркационную линию между явлениями и созерцаемым или идею, между тьм, что происходит на границе я и не я, и тьм, что ршительно субъективно; но усилие его не удаются успехом. Явление происходит из нас; оно отождествляется с созерцаемым, с идею. Следовательно, в смысле явлений, тьла а суть представления. Отсюда, почему бы, с одной стороны — тьлам, с другой — собственно созерцаемым, категориям, суждениям не иметь общей субстанции; почему бы тому, что мы называем материею, не быть тьм либо нематериальным, а тому, что мы называем духом или душою, не быть тьм либо материальным? ²⁰⁾

Поэтому и бессмертие перестает быть очевидным учением. По мнению приверженцев этого догмата, душа не только является неразрушимой субстанцией, но она в смерти сохраняет самосознание. Но во вводящем понятие души о самой себе или самосознании можно усмотреть безконечное число степеней интенсивности; отсюда становится понятным нисходящая лестница этой интенсивности, кончающаяся полным ее разрушением.

Заставляя нас предусматривать как возможное то, что догматизм, в лице Спинозы, уже признал, именно, тождество разумной и материальной субстанции, критицизм расширяется с гипотезами influxus et reflexus, с безжественною внимательности и предустановленной гармонией. Эти теории не имеют уже больше права на существование с тьх пор, как доказано, что субстанции Декарта и монады Лейбница суть только явления, выходящие

²⁰⁾ Critique, 1e éd., p. 676: Dieses unbekannte Etwas welches nach unseren Erscheinungen zu Grunde liegt, was unsern Sinnen auftritt, dass er die Vorstellungen von Raum, Gestalt, Materie bekommt, dieses Etwas könnte doch wohl zugleich das Subject der Gedanken sein. Demnach ist selbst durch die eingetragene Einfachheit der Seele, ihre Natur von der Materie, in Anschauung des Substrats nicht hinreichend unterschieden, wenn man sie (wie man soll) bloß als Erscheinung betrachtet.

¹⁰⁾ Critique, p. 275 и.

быть может, из общего источника. Отныне дѣло идетъ не о томъ, чтобы раздѣлить взаимодействие души и тѣла, но о томъ, чтобы узнать, какъ тотъ-же самый разумъ, то же самое я можетъ производить столь диаметрально противоположныя явленія, какъ факты матеріальныя и умственные, протяженіе и мысль. Въ такой новой формѣ, вопросъ сохраняется для Канта всю свою важность и загадочность. Мы видѣли, что онъ его затрогнулъ по поводу понятія времени и его посреднической дѣятельности между созерцаніями и категоріями; но онъ не могъ пронайти дабы въ этотъ вопросъ, не войдя въ противорѣчіе со своими послѣдками. Пробовать раздѣлить его, все равно, что попытаться охватить, что такое въ себѣ чувственность, что такое само въ себѣ сознание, т. е. слѣзая вѣшь въ себѣ предметомъ метафизическаго познанія.

Послѣ рациональной психологіи Кантъ пробуетъ сокрушить рациональную космологію въ Вольфовскомъ смыслѣ^{*)}. Вѣдь то, чтобы ограничиться сферою опыта, эта мнимая наука дѣлаетъ только одну Идею космоса предметомъ своихъ умозрѣній. Но какъ скоро она разсматриваетъ эту Идею съ точки зрѣнія количества, качества, отношенія или модальности, она, неизбежно, приходитъ къ антиноміямъ, т. е. къ ученіямъ, противорѣчащимъ другъ другу, но могущимъ быть доказанными съ равнымъ успѣхомъ.

Первая антиномія или антиномія количества.

Можно доказать съ признаками одинаковой основательности, что міръ есть ограниченное количество и что онъ не ограниченъ въ пространствѣ и во времени, т. е. что онъ безконеченъ и вѣстенъ.

1. Міръ ограниченъ въ пространствѣ и времени. Предположимъ противное. Какъ цѣлое, міръ состоитъ изъ одновременно существующихъ частей. Но мы не можемъ иначе понять его какъ цѣлое, — какъ только черезъ мысленное сложеніе, послѣдовательный синтезъ его частей. По нашему же предположенію, число частей безконечно, поэтому послѣдовательное сложеніе ихъ потребуетъ безконечнаго времени. Слѣдовательно, понятіе міра, результатъ этого сложенія предполагаетъ, что для его образованія протекало безконечное время. Но протекшее время не есть безконечное время. Чтобы прийти къ цѣлому, необходимо, чтобы число слагаемыхъ было ограничено; невозможно сложить базовое число частей. Идея же міра есть синтезъ, результатъ сложенія. Слѣдовательно, міръ есть ограниченное протяженіе (Аристотель). Подобнымъ же образомъ предположимъ, что міръ не имѣетъ границъ во времени, что онъ не имѣетъ начала. Согласно этому предположенію, до настоящаго момента протекало без-

конечное число моментовъ. Но протекшее (т. е. законченное) безконечное время представляетъ *contradictio in adjecto*. Итакъ, міръ имѣетъ границы во времени, какъ и въ пространствѣ (Платон).

2. Міръ безграниченъ въ пространствѣ и времени. Допустимъ противное, мы за пределами міра получимъ безконечное (пустое) пространство, потому что понятіе пространства не допускаетъ границъ. Тогда оно явилось бы полнѣе вещей, и могъ бы быть вопросъ объ отношеніи міра къ пространству, его обрамляющему, т. е. объ отношеніи предмета къ тому, что не есть предметъ, такъ какъ мы знаемъ, что пространство и время не предметы. Но отношеніе между предметомъ и темъ, что не есть предметъ, невозможно. Существуетъ отношеніе между вещами съ пространствомъ, въ которомъ онъ находится. И такъ — міръ безграниченъ. Съ другой стороны, если бы онъ началъ свое существованіе, то ему предшествовало бы время безъ содержанія, т. е. ничто, потому что время безъ содержанія есть ничто. *Ex nihilo nihil*. Слѣдовательно, міръ вѣщенъ. (Парменидъ, Аристотель).

Вторая антиномія или антиномія качества.

Состоитъ ли міровая матерія изъ атомовъ или изъ элементовъ, въ свою очередь сложныхъ, когда ее разсматривать съ точки зрѣнія качества (т. е. ея внутренней природы)? Можно доказать на одинако сильныхъ основаніяхъ и тезисъ, и антитезисъ.

Тезисъ: Матерія состоитъ изъ простыхъ элементовъ или атомовъ. Примемъ гипотетически противную теорію, по которой матерія состоитъ изъ частей, составленныхъ въ свою очередь изъ частей, дѣлимыхъ на части и т. д. до безконечности. Если въ этой гипотезѣ мы отделимся отъ представленія сложенія и разложенія, то найдемъ, что въ остаткѣ ничего не останется, а изъ ничего и не составимъ ничего. Все сложное предполагаетъ составляющіе элементы простыми. Слѣдовательно, матерія состоитъ изъ первоначальныхъ неиздѣлимыхъ субстанцій, монадъ или атомовъ.

Антитезисъ, по которому матерія дѣлима до безконечности, не представляетъ болѣе трудностей для доказательства. Мнимые атомы, по сколько они матеріальны, имѣютъ протяженіе; но то, что протяжено, дѣлимо. Непротяженные частицы уже болѣе не матерія. Слѣдовательно, изъ простыхъ элементовъ.

Третья антиномія или антиномія отношенія.

Міръ, разсматриваемый какъ порядокъ явленій, заключаетъ ли свободныя причины, или же онъ управляется единственно ровными, законными причинности? Метафизики доказали тезисъ, и антитезисъ.

Тезисъ утверждаетъ, что есть свободныя причины. Доказывается онъ слѣдующимъ образомъ: предположимъ, что всѣ вѣщи удерживаются не-

*) Critique, p. 325 ss.

обходимым, роковым сдвигением. Если бы мы в этой гипотезе захотели
дойти от сдвигания первоначальной его причины, то напая бы, что
этой первой не существует: по крайней мѣрѣ, причина, показавшаяся намъ
первоначальной, въ действительности только звѣно безконечнаго ряда
явлений. Но въ силу начала достояннаго, основанія, для того, чтобы про-
изошло явление, надо, чтобы существовали всѣ необходимые причины,
чтобы всѣ условия, которыя оно предполагаетъ, были выполнены. Не доста-
етъ одного изъ этихъ условий, и явления не произойдетъ. Но въ гипотезѣ
безконечной цѣпи нѣтъ первоначальной причины или условия какого либо
даннаго факта. Такъ какъ этой причины не достаетъ, фактъ не могъ бы
совершиться. Но онъ происходитъ; следовательно, есть первоначальная при-
чина, т. е. причина, которая не является роковымъ предопределеннымъ
сдвиганіемъ другой, — однимъ словомъ, свободная причина. Итакъ въ мѣрѣ,
рядомъ съ необходимыми фактами есть свободныя явления, свободныя
причины.

Согласно антитезу, все является необходимымъ сдвиганіемъ,
и свобода есть только иллюзія. Предположимъ свободную причину.
Эта причина необходимо существуетъ прежде своихъ сдвиганій и даже
болѣе — она существуетъ прежде ихъ въ состояніи, отличномъ отъ того,
въ которомъ она производитъ сдвиганіе. Явилась прежде дѣлю, она — мать,
когда происходитъ сдвиганіе. Такимъ образомъ, въ подобной причинѣ мы
имѣемъ два послѣдовательныхъ состоянія безъ причинной связи, что противно-
стоитъ причинѣ, найденному критикой: всякое явление есть сдвиганіе.
Следовательно, не можетъ быть рѣчи о свободѣ въ смыслѣ детерминизма.

Четвертая антиномія или антиномія модальности.

Согласно тезису, въ самомъ мѣрѣ или виѣ его есть необхо-
димое существо, безусловная причина вселенной. Доказа-
тельство аналогично съ выводомъ свободной причины. Мѣръ есть рядъ яве-
ній. Всякое явление, для своего произведенія, предполагаетъ опредѣленный
рядъ причинъ или условий, следовательно, и первоначальную причину для
условія; предполагаетъ существованіе уже болѣе не случайное, но необхо-
димое.

Согласно антитезису, нѣтъ необходимаго существа, какъ
причины міра ни во вселенной, въ качествѣ составной
части космоса, ни виѣ ея. И действительно, если предположимъ, что
существуетъ въ мѣрѣ, составляя часть его, нѣчто необходимое, то
это нѣчто можно понимать двояко: 1) какъ находящееся при началѣ міра,
2) какъ совпадающее съ цѣлымъ рядомъ явлений, составляющихъ міръ. Но
исякое начало есть моментъ времени. Итакъ: безусловное начало было бы
моментомъ времени, безъ предшествующаго момента, что невозможно, потому
что понятие времени не допускаетъ предѣловъ. Следовательно, нѣтъ необходи-

маго существа въ началѣ вещей. Но точно также будетъ неточно гово-
рить вмѣстѣ со Спинозой и пантеистами о цѣломъ вещей и цѣломъ мо-
ментахъ времени, т. е. о мѣрѣ, какъ о существѣ необходимомъ и безуслов-
номъ. Потому что, какъ бы мы ни признавали мѣръ, неизмѣримымъ, цѣлое
относительныхъ и случайныхъ существъ не составитъ существа необходимаго
и безусловнаго, подобно тому, какъ 100,000 цѣлотовъ не составятъ одно-
го уймаго человѣка. Следовательно, нѣтъ ничего необходимаго въ
мѣрѣ.

Тѣмъ болѣе нѣтъ ничего необходимаго за міромъ, потому что, если
необходимое существо существуетъ виѣ міра, оно существуетъ виѣ времени,
виѣ продолжительности. Но такое существо, согласно гипотезѣ, есть при-
ципъ, источникъ, начало вещей. Въ значеніи начала оно опредѣляетъ одинъ
моментъ времени. Но оно само виѣ времени. Следовательно, необходимое
существо не можетъ быть понято ни какъ имманентное, ни какъ транс-
цендентное.

Четвертая антиномія не столько касается космологіи, сколько рацио-
нальной теологіи, тщетность которой она заранее показываетъ. Тѣмъ не ме-
нѣ Кантъ посвящаетъ по крайней мѣрѣ 88 страницъ критикѣ теодицеи и
доказательствъ существованія божія *).

Онтологическое доказательство (Ансельмъ Декартъ), заключающее нѣтъ
Идеи Бога къ объективному существованію высочайшаго существа, имѣетъ
столько же значения, какъ слѣдующее разсужденіе бѣдняка: У меня есть
понятіе о 100 талерахъ, следовательно, эти 100 талеровъ существуютъ въ
моемъ кошелкѣ. Это возраженіе уже Гонзалеъ де-Маркуте противопостав-
лялъ Св. Ансельму.

Космологическое доказательство (a contingentia mundi) ошибочно
предполагаетъ, что невозможно, чтобы былъ неопредѣленный рядъ причинъ и
сдвиганій безъ первоначальной причины (см. 4-ю антином.). Принимая рядъ
случайныхъ вещей къ одной необходимой первоначальной причинѣ, доказа-
тельство думаетъ закончить его; въ действительности же между этой миро-
вой причиной и слѣдующей — разсѣятая пропасть, отдѣляющая необходи-
мое отъ случайнаго и безусловное отъ относительнаго. Но если даже пред-
положить, что доказательство имѣетъ убѣдительную силу, то изъ этого не
слѣдовало бы, что необходимое существо, существованіе котораго оно до-
казываетъ, есть существо, имѣющее личность, — именно то, котораго
теологія называетъ Богомъ.

Телеологическое или физико-теологическое доказательство изъ цѣлес-
образности, заключаемой въ природѣ, заключаетъ въ существованію творца
міра, въ высшей степени разумнаго, добраго и совершеннаго. Этотъ аргу-

*) Critique, p. 456 и слѣд.

иметь иметь привилегию—производить глубокое впечатление на душу человека и, пропоявшись можно пользоваться им предпочтительно пред всеми другими рассуждением, но с научной точки зрения он не может иметь силы, потому что: 1) он из чувственных данных двывает заключение, онемто неподходящем чувством; 2) доказательно старается установить существование Бога, создатели материи, а, из двистительности приходит к Богу, архитектуру деизма, 3) да и по какому праву оно угодно благает мир часам или строению? Развѣ мир необходимо, — созданіе, предполагающее рабанина? Почему бы ему выстроить машину путиной из данного впоку, не быть вѣчной реальностью? 4) Кромѣ всего, что такое цѣлесообразность? Присуща ли она самимъ вѣщамъ; а не, скорѣе ли нашъ личный взглядъ дастъ вѣщать, или цѣлесообразный характеръ, смотря по тому, нравится ли онъ намъ, или нѣтъ? (Спиноза).

Нравственное доказательство, основывающееся на целесообразности нравственного порядка, на существовании нравственного закона, на факте нравственного сознания и чувства ответственности, только вариант телеологического доказательства. Оно разделяет практическая выгоды послыдяно, но также и его слабость с теоретической точки зрения.

Если онтология, космология, психология, умозрительная теология падают одна за другой под удары критики, то следует ли заключить, что кантовский критицизм есть синоним аскезизма, материализма, атеизма? Отвечать на это утвердительно-значило-бы-совсем не понимать духа кантовской философии. Кант менее всех на свете отрицает существование вещи в себе, души, Бога; он отрицает только доказуемость их существования, возможность сдѣлать их предметом теоретической науки. Если онт поражает спиритуалистический догматизм, то тѣмъ же ула-рочнъ онт опрокидываетъ материализмъ и, нападая на теизмъ, онт этимъ самымъ разрушаетъ теоретическія притязанія атеистовъ. Но что, въ особенности преслѣдуетъ критика, что она давать безъ состраданія, такъ эта догматизмъ, подъ какимъ бы видомъ онъ ни являлся, подъ видомъ-ли теизма или атеизма, спиритуализма или материализма.

Нравственное учение Канта.

Критика способности познания не клонится къ атеизму, но она не ведет также и къ теизму. Не приходи къ материализму, она тѣмъ болѣе не дѣлаетъ заключенія о духовности души и свободѣ. Последнее слово ея есть *эпоху* въ области метафизики и религіи,—т. е., скептицизмъ. Заключенные въ мыслческомъ кругу нашихъ совершеній, понятій, Идей *a priori*, мы оупцаемъ, судимъ, познаемъ; но все, что мы узнаемъ такими образомъ, то въ концѣ концовъ только явленія, т. е. отношенія между совершенно неизвѣстнымъ въ себѣ объектомъ и мыслящимъ субъектомъ, который мы знаемъ

столькоже, сколько и явления, и сущность которого остается вечной тайной. То, что мы называем миром, миром феноменальным — не мир сам, а себя, это — мир, исправленный и преобразованный мыслью, это результат совокупных отравлений наших сознательных способностей и невидимого ифто, которое их возбуждает и дает им содержание: это отношение между двумя невидимыми, гипотеза о гипотезах, „согласно с которыми“

Однако Кант избегает практических последствий скептицизма посредством своей Критики практического разума. Хотѣли связать его мораль съ его метафизикою теоретическою связью, но лучшимъ объясненіемъ его нравственнаго ученія и его „отреченій“ является психологія, это объясненіе дается намъ характеромъ самого Канта. Кантъ отвѣтныи мидель; не смотря ни на что, онъ другъ истины; но воспитанный въ строгихъ началахъ пѣтвизма, натура въ высшей степени нравственная, онъ обожаетъ, не менѣе истины, свободу—условіе всякой нравственности. Истина и свобода—вотъ двѣ великія страсти, раздѣляющія его душу, причемъ вторая, кажется, еще преобладаетъ надъ первой. Трансцендентальная діалектика не подавила, но поколебала догмату свободы. Философъ, выросшій въ другой моральной атмосферѣ, помирился бы съ этимъ. Развѣ Спиноза, Д. Юмъ и французскіе матеріалисты, современники Канта, не махнули рукой на свободу и духовность души? Кантъ не можетъ этого сдѣлать. Въ крайнемъ случаѣ онъ обойдется безъ Бога, но ни за что не откажется отъ свободы. Не находя ея въ разумѣ, онъ отыскиваетъ ее въ активной способности, въ волѣ²⁹⁾.

Как и у теоретического разума у нея есть свой собственный характер, свои первоначальные формы, свое особое законоположение. Вот и это самое законоположение Кант называет практическим разумом². В этой новой области проблемы, поднятия критикой чистого разума, изменить свой вид, сомнения развеваются, практическая достоверность смещает вопростные знаки. Нравственный закон существенно отличается от закона физического, как его понимает теоретический разум. Закон физический — непреодолимый и роковой; закон нравственный не предполагает, он объясняет; он предполагает, следовательно, свободу. Если с точки зрения теории свободы нельзя доказать, то она не подлежит ни малейшему сомнению, что касается воли; она есть постулат практического разума, непосредственное данное нравственного сознания.

Тут возникает затруднение, может быть наиболее сильное во всей философии. Критика практического разума доказала, что в порядке феноменального всякий факт является необходимым следствием, что мир феноменальный управляется абсолютным детерминизмом. Но мы указали у

²⁵⁾ Principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs, p. 80.

Канта не меньше сильную любовь к свободѣ, чѣмъ къ истинѣ, любовь не столько сильную, что еслибы ему пришлось выбирать между истиной и свободой, то онъ бы выбралъ послѣднюю. Но Кантъ одного слишкомъ любитъ истину, чтобы подтвердить въ абсолютную несомѣстимость этихъ двухъ полюсовъ духовной жизни. Борьба разума и совѣсти, что касается свободы, только кажущаяся; антиномія должна разрѣшаться безъ нарушенія правъ разума и воли.

Разрѣшеніе было бы, конечно, невозможно, еслибы критика чистаго разума приводила къ абсолютному отрицанію свободы; но дѣло въ томъ, что она исключаетъ свободу только изъ міра феноменальнаго, но вовсе не исключаетъ ее изъ того умопостигаемаго и трансцендентальнаго міра, который она предполагаетъ за феноменомъ, хоти и считаетъ его неизпознаваемымъ. Свобода, невозможная въ мірѣ феноменальномъ, возможна въ мірѣ абсолютномъ, она является нуменомъ, она является умопостигаемой; таково заключеніе теоретическаго разума, а практический разумъ прибавляетъ: свобода достойна. Нѣтъ, следовательно, реальнаго противорѣчія между способностью познания и воли. Наши дѣйствія подлежатъ детерминизму, но сколько они происходятъ во времени и въ пространствѣ, они свободны, на сколько источникъ, изъ котораго они происходятъ, нашъ умопостигаемый характеръ, независимъ отъ этихъ двухъ формъ чувственности²⁵⁾.

Такое разрѣшеніе не имѣло бы значеніе, еслибы время и пространство были объективными реальностями, каковыми ихъ считала догматическая философія. Съ этой точки зрѣнія Спиноза правъ, когда отрицаетъ свободу. Но если вѣстѣ съ критицизмомъ разсматривать пространство и особенно время какъ способы видѣть вещи, какъ способы, которые не касаются самихъ вещей, то детерминизмъ, въ свою очередь, сводится къ простой теоріи или общей концепціи вещей, концепціи, отъ которой разумъ не можетъ отказываться, не отирая самого себя, но которая вовсе не выражаетъ ихъ дѣйствительной сущности.

Кантовское рѣшеніе проблемы о свободѣ встрѣчаетъ съ перваго взгляда весьма вѣское возраженіе. Если душа, по сколько она представляетъ умопостижимый характеръ, не существуетъ во времени; если она не есть феноменъ, то ее нельзя подвести подъ категорію причины, ибо категоріи прилагаются только къ феноменамъ, а не къ „нуменамъ“. Она, следовательно, не можетъ быть причиной и причиной свободной. Къ ней кромѣ того нельзя примѣнить категорію единства. Она не есть, следовательно, индивидуумъ, отличный отъ другихъ индивидуумовъ; она сливается съ абсолютнымъ, вѣчнымъ, безконечнымъ. Поэтому Фихте совершенно логично выводитъ изъ кантовскихъ послѣдокъ свое ученіе объ абсолютномъ я. Кенигсбергскій философъ такъ мало подорываетъ такой логическій выводъ изъ своей теоріи, что по-

стигуируетъ во имя практическаго разума индивидуальное безсмертіе²⁶⁾, какъ, необходимое условіе рѣшенія моральной проблемы, и существованіе Бога²⁶⁾, отличнаго отъ умопостигаемаго я, какъ высшую гарантію нравственнаго порядка и окончательнаго торжества добра. Правда, Кантовская теологія проста, прибавка къ его морали и не имѣетъ серьезнаго значенія. Она не является уже, какъ въ средіе вѣка, даріцей наукъ, но простой служанкой независимой морали. Этотъ Богъ, постулированный въ концѣ Критики практическаго разума, слишкомъ напоминаетъ знаменитый стихъ одного изъ временниковъ Канта:

Еслибы Бога не было, его пришлось бы выдумать.

Истинный Богъ Канта—это свобода, трансцендентный идеалъ, у котораго Богъ религіи только первый министр.

Возрастающая любовь Канта къ свободѣ, являея всего высказывается въ его ученіи о первенствѣ практическаго разума²⁷⁾. Теоретическій разумъ и нравственное сознание, не противорѣча положительно другъ другу, находятся однако въ весьма цѣкотивомъ положеніи относительно наиболѣе важныхъ вопросовъ этическаго и религіознаго порядковъ, такъ какъ первый стремится сдѣлать изъ свободы, изъ Бога и изъ абсолютнаго—идеалы безъ объективнаго существованія, а второе утверждаетъ реальность автономной души, личной ответственности, безсмертія, высочайшаго Существа. Послѣдствія подобнаго дуализма были бы весьма губительны, еслибы разумъ теоретическій и разумъ практический были одного достоинства, и были бы еще губительнѣе, еслибы второй былъ подчиненъ первому. Но авторитетъ нравственнаго сознания выше авторитета разума, и въ дѣйствительной жизни господствуетъ первое. Мы должны, следовательно, постоянно поступать такъ, какъ еслибы было доказано, что мы свободны, что душа безсмертна, что существуетъ верховный Судія и верховный возмездникъ.

Дуализмъ разума и дѣйтельной способности является въ извѣстномъ отношеніи благоприятнымъ фактомъ. Еслибы реальности религіознаго порядка, Богъ, свобода, безсмертіе души были очевидными истинами и могли быть доказаны теоретически, то мы совершали бы добро въ виду будущаго, но не изъ любви, воля наша не была бы автономною, наши поступки не были бы нашими собственными въ строгомъ смыслѣ, ибо всякое другое побужденіе, кромѣ надежды, горческаго императива совѣсти и уваженія, которое онъ внушаетъ, будь это дружба, будь это даже любовь къ Богу, дѣлаетъ волю гетерономною и отнимаетъ у ея дѣйствій этический характеръ. Притомъ же религія только тогда истинна, когда она отождествляется съ моралью. Религія въ границахъ разума, есть ничто иное, какъ мораль. Сущности христіанства

²⁵⁾ Critique de la raison pratique, p. 261.

²⁶⁾ Ibid., p. 268.

²⁷⁾ Ibid., p. 247.

²⁵⁾ Critique de la raison pratique, p. 225 et suiv.

есть вѣчная мораль, цѣль церкви есть торжество добра въ человѣчествѣ. Еслибъ церковь преслѣдовала какую нибудь другую цѣль, она потеряла бы право на уваженіе ²⁶⁾.

3. Телеологія и эстетика.

Тогда какъ Критика практическаго разума со своимъ категорическимъ императивомъ, съ первенствомъ совѣсти и безусловной независимости морали есть какъ бы удовлетвореніе нравственнаго чувства Канта и его неизгнѣймой любви къ свободѣ, оскорбленныхъ выводами „критики чистаго разума“, — въ его эстетикѣ и телеологіи (заключающихся въ „Критикѣ сужденія“) является какъ бы удовлетвореніе философскаго инстинкта и склонности къ истинѣ. Мы видимъ въ критикѣ чистаго разума, что Кантъ повсюду присоединяетъ синтезъ къ анализу, такъ сказать, спаиваетъ разнородныя части познавательнаго аппарата. Такъ, между функциями чувствительности и разума онъ открылъ посредствующую роль идеи времени, — наполовину созерцанія, наполовину категоріи; — между апіорными, пріямой противоположными понятіями онъ вставилъ среднія категоріи. Въ силу того же самаго синтетическаго побужденія онъ пытается въ „Критикѣ сужденія“ перебросить мостъ черезъ пропасть, раздѣляющую теоретическій разумъ отъ совѣсти ²⁷⁾.

Эстетическое и телеологическое чувство является какъ бы среднею способностью, какъ бы соединительной чертой между умомъ и волею. Предметъ ума есть истинное; среда его — природа и естественная необходимость; воля стремится къ добру; ея стихія — свобода. Нравственное и телеологическое чувство (или сужденіе въ строгомъ смыслѣ) относится къ тому, что является посредникомъ между истиной и добромъ, между правдой и свободой; мы говоримъ о прекрасномъ и о финальномъ соотвѣстствіи. Имя, данное Кантомъ этому чувству, обязано своимъ происхожденіемъ аналогіи, которая существуетъ между его проявленіями и тѣмъ, что въ логическомъ порядкѣ называется сужденіемъ. Подобно сужденію, чувство прекраснаго и цѣлесообразности устанавливаетъ отношеніе между двумя вещами, не имѣющими между собою ничего общаго; между тѣмъ, что должно быть, и тѣмъ, что есть; между свободой и естественной необходимостью.

1. Эстетика.

Эстетическое чувство отличается и отъ умственныхъ способностей и отъ воли. Оно не имѣетъ ни теоретическаго характера, ни практическаго.

²⁶⁾ La religion dans les limites de la raison, p. 130 ss., 205 ss. — Къ этимъ же началамъ относятся и доктрины современной имъ „Независимой морали.“

²⁷⁾ Critique du jugement, p. 14.

Это фактъ sui generis; но онъ имѣетъ то общее съ разумомъ и волею, что дѣйствуетъ на чисто субъективной основѣ. Подобно тому, какъ разумъ устанавливаетъ истинное, воля — доброе, такъ эстетическое чувство опредѣляетъ прекрасное. Красота не присуща предметамъ; ея нѣтъ независимо отъ эстетическаго чувства; она — его продуктъ, какъ пространство и время — продуктъ теоретической чувственности. Прекрасно то, что нравится (качество); что нравится всѣмъ (количество), нравится независимо отъ всякаго интереса и понятія (отношеніе) и то нравится по необходимости (модальность) ²⁸⁾.

Что характеризуетъ прекрасное и отличаетъ его отъ возвышеннаго? Это чувство мира, спокойствія и гармоніи, которое оно намъ сообщаетъ, благодаря совершенному согласію, устанавливаемому между разумомъ и воображеніемъ. Возвышенное, напротивъ, охватываетъ, возбуждаетъ, волнуетъ насъ. Красота является только въ формѣ; возвышенное же заключается въ несогласности формы и содержанія. Прекрасное успокаиваетъ насъ; возвышенное вноситъ смятеніе въ наши способности. Оно ставитъ въ несогласіе разумъ, мысленный безконечное, и воображеніе, измѣющее свои непреодолимыя границы. Душевное волненіе, которое возбуждается въ насъ бездѣльнымъ небомъ, грозью, разъяреннымъ моремъ, — не имѣетъ другаго источника, какъ только столкновеніе, вызванное этими образами между разумомъ, могущимъ измѣрять силы природы и бесбесныя разстоянія, не останавливаясь передъ нулями, до безконечности идущими вправо отъ (одной) цифры, — и нашимъ воображеніемъ, которое не можетъ слѣдовать за разумомъ въ глубины безконечнаго. Если человекъ имѣетъ чувство высокаго, то это потому, что человекъ самъ великъ чрезъ свой разумъ. Если животное при великихъ явленіяхъ природы остается безчувственнымъ, то это потому, что его умъ не превышаетъ уровня его воображенія. Слѣдовательно, совершенно справедливо говорить о возвышенномъ, что оно возвышаетъ душу (das Erhabene ist erhehend). Въ чувствѣ возвышеннаго человекъ оказывается существомъ безконечнымъ въ разумѣ и конечнымъ въ воображеніи. Но развѣ возможно въ одно и то же время конечное и безконечное? Кантъ не въ состояніи изслѣдовать этой тайны, не переходя границъ, наложенныхъ имъ для науки ²⁹⁾.

2. Телеологія ³⁰⁾.

Есть два рода цѣлесообразности. Одинъ мгновенно и безъ помощи какого нибудь познанія возбуждаетъ чувство удовольствія, удовлетворенія, внутренней гармоніи; субъективная цѣлесообразность и обуславливаетъ прекрасное. Другой родъ также вызываетъ удовольствіе, но посредственно, вследствие опыта или посредствующаго разсужденія, это —

²⁸⁾ Ibid., p. 45 ss.

²⁹⁾ Ibid., p. 97 ss., 399 ss.

³⁰⁾ Ibid., p. 237 ss.

цѣлесообразность объективная, устанавливающая полезное (das Zweckmässige): Таким образом, цѣлью можетъ быть предметъ телеологическаго сужденія со стороны артиста и натуралиста, который, напримъ, изслѣдовалъ его лечебное качество. Вся разница въ томъ, что сужденіе артиста, находящаго его прекраснымъ, будетъ непосредственно, естественно, тогда какъ сужденіе натуралиста основывается на предварительномъ изученіи.

Критика чистаго разума, признавая каждое явленіе необходимыми слѣдствіемъ, исключила цѣлесообразность изъ феноменальнаго міра. Физика не знаетъ ничего, кромѣ безконечнаго ряда причинъ и слѣдствій. Телеологія вводитъ между причиной и слѣдствіемъ, разсматриваемыми какъ цѣль, средство, причину, служащую орудіемъ. Теоретически телеологія не имѣетъ значенія. Тѣмъ не менѣе мы не можемъ отказаться отъ нея, лишь только прилагая къ природѣ свою телеологическую способность. Не отрицая одной изъ своихъ способностей, не менѣе дѣйствительной и неотъемлемой, тѣмъ разумъ и воля, мы не можемъ не признать цѣлесообразности въ устройствѣ, напр., глаза, уха и вообще органовъ. Являясь съ полнымъ правомъ механическою въ приложеніи къ неорганической природѣ, телеологія неотразимо представляется уму, когда дѣло касается анатоміи, физиологіи и биологіи.

Антиномія механизма, провозглашеннаго теоретическимъ разумомъ, и цѣлеположности, признанной телеологическимъ чувствомъ—не болѣе неразрѣшима, какъ и антиномія необходимости и свободы²⁹⁾. Телеологія—только теорія явленій. Также какъ и механизмъ, она не выражаетъ сущности вещей. Для автора „Критики сужденія“ и „Критики чистаго разума“ эта сущность остается неизвѣстной. Вещи въ себѣ не являясь во времени, для нихъ нѣтъ послѣдовательности, нѣтъ слѣды (продолжительности).

Причина и ея слѣдствіе въ механизмѣ; свободная причина, средство и прѣдставляемая цѣль (въ телеологіи) слѣдуютъ одно за другимъ, т. е. могутъ быть различены во времени; но время есть лишь апіорная форма созерцанія, способъ называть вещи; въ себѣ, т. е. въ отвлеченіи отъ нашей мысли, нашей теоріи, причина и слѣдствіе механика, создающей дѣятель, средство и цѣль финалиста,—заключаются одно въ другомъ, нераздѣльны и одновременно. Предположите умъ, не связанный, подобно нашему, апіорными формами времени и пространства,—свободное и безусловное интеллектуальное созерцаніе. Такой умъ разумъ выхватилъ бы причину, средство и цѣль; конецъ (цѣль) свалился бы съ началомъ, цѣль не слѣдовала бы за дѣйствующею причиною, они были бы имманентны (одно въ другомъ) и отождествлялись бы другъ съ другомъ. Имманентная телеологія,

уподобляющая цѣли природы дѣйствующимъ причинамъ, является естественнымъ разрѣшеніемъ антиноміи механизма и финализма (цѣлеположности) (р.).

Очевидно, что субъективныя пространства и времени—самое ограниченное (въ цѣломъ) и самое плодотворное ученіе Кантіанства. Нѣльзя сомнѣваться въ томъ, что Кантъ, ставя передъ собою задачу, которая не поддалась отъ него неожиданнаго свѣта. Пространство и время какъ бы глаза духа, органы, открывающіе ему его неизмеримое содержаніе. Эти органы, въ то же время служатъ границами познанія. Но позади этой непереходимой стѣны духа преграды онъ чувствуетъ себя свободнымъ, бессмертнымъ, божественнымъ, и утверждаетъ свою независимость въ области дѣйствія. Духъ знала бы свои законы на мѣрѣ явленія, духъ ставитъ нравственный законъ только для разума и его сужденія прекрасное—прекрасно. Итакъ, въ заключеніе, все сводится къ автономіи разума: къ безусловному „я“ Фихте; Кантъ сравниваетъ свою философію съ дѣломъ Коперника³⁰⁾. Во всякомъ случаѣ она—самое значительное и самое плодотворное усиліе новейшей мысли; за единственнымъ почти исключеніемъ, первоклассныя системы, родившіяся въ нашъ вѣкъ, представляютъ собою продолженіе Кантіанства. Даже и тѣ, кто а ихъ много явилось въ эти 20 лѣтъ—которые признали въ основѣ антропологию французскую философію XVIII вѣка, съ уваженіемъ склоняются передъ имманентнымъ Иммануэлемъ Канта³¹⁾.

§ 62.

Кантъ и нѣмецкій идеализмъ.

Кантовскій критицизмъ сталъ по среднѣ между сенсуализмомъ Локка, Юма и Кондильяка и интеллектуализмомъ Лейбница. Сенсуализмъ говорилъ, всякая идея и, слѣдовательно, всякая истина (какого-бы ни было порядка) приходитъ къ намъ посредствомъ чувствъ (и рефлексій), разумъ не творитъ ихъ, а получаетъ. Интеллектуализмъ, напротивъ, говорилъ: всѣ наши идеи и, слѣдовательно, всякія истины суть продуктъ разума; то, что называется высшей апіоренціей, есть ничто иное какъ элементарная спекуляція; мыслящій субъектъ исключительно дѣятеленъ, онъ творитъ даже то, что когда полагаетъ, что воспринимаетъ. Критицизмъ соглашается съ сенсуализмомъ

²⁹⁾ Подобно тому какъ Коперникъ ставитъ солнце мѣсто земли въ центрѣ нашей планетной системы, Кантъ ставитъ мыслящаго субъекта въ центрѣ феноменальнаго міра и дѣлаетъ послѣдній отъ него зависимымъ.

³⁰⁾ Lettre de Comte à Gustave d'Eichthal, du 10 décembre 1824. Я всегда смотрю на Канта не только какъ на весьма сильный умъ, но и какъ на метафизика, наиболѣе приближающагося къ позитивной философіи.

³¹⁾ Ibid., p. 302 ss.

момъ въ томъ, что наши идеи, безъ всякаго исключенія, даны намъ въ чувственномъ воспріятіи, но прибавляется, что онъ нашъ данъ лишь относительно ихъ матеріала, вещества; если же разсматривать ихъ со стороны формы; образа — онъ продукты разума, и въ этомъ правъ интеллектуализмъ. Другими словами Кантъ различаетъ въ каждой идее матеріальный элементъ, доставленный *a posteriori* посредствомъ чувствъ и элементовъ, добытый *a priori* разумомъ, следовательно, въ каждой наукѣ, однимъ словомъ въ философіи, 2 части — чистую, рациональную, спекулятивную и 2-хъ системъ и въ каждомъ изъ 2-хъ методовъ, но эти самые онъ осуждаетъ претензію каждой изъ обѣихъ сторонъ на исключительное обладаніе истиной и единственно возможнымъ методомъ, съ исключеніемъ противоположнаго метода; онъ въ одно и то же время идеалистъ и реалистъ а, собственно говоря, ни то, ни другое.

Однако это равновѣсіе продолжалось недолго. Кантъ еще при жизни увидѣлъ, какъ оно быстро перешло въ чистый интеллектуализмъ, реакціи противъ котораго привела къ восстановленію чистаго сенсуализма. Кантъ противъ интеллектуализма протестовалъ всѣми силами; но слѣдуетъ признать, что его Критика чистаго разума, не менѣе чѣмъ, его Критика практическаго разума и Критика сужденія заключали много зачатки идеалистическихъ системъ XIX ст. Благодаря Шинновѣ, котораго тогда стали изучать въ Германіи, и благодаря любви къ изяществу въ широкомъ метафизическомъ синтезѣ, эти зачатки выросли въ системы Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Кантъ намекнулъ, что таинственное неизвѣстное, скрытое подъ чувственными феноменами, быть можетъ, не что иное, какъ то самое неизвѣстное, которое заключено въ насъ самихъ. Это простое замѣчаніе, котораго Кантъ не развивалъ дальше, родило философію Фихте

Но еслибы даже онъ и не высказалъ гипотезы о тождествѣ я и не я, все-же въ критикѣ его нельзя не замѣтить весьма явнаго идеалистическаго отпечатка. Утверждая порядокъ вещей, независимый отъ разума, т. е. трансцендентный міръ (объектъ), который, производя впечатлѣнія на наши чувства, доставляетъ намъ матеріалъ для нашихъ идей, его критика относитъ весьма большое мѣсто чистому разуму. Разумъ, мыслящій объектъ, творитъ пространство и время, онъ дѣлаетъ, созидаетъ, онъ устанавливаетъ феноменъ изъ матеріаловъ, доставленныхъ чувствами.

Феноменъ есть его произведеніе, если не твореніе. Прилагая къ феноменамъ категории отношенія, разумъ связываетъ ихъ причинной связью; только въ силу разума, его законодательнаго могущества феномены являются слѣдствіями и причинами; и если понимать подъ природой не совокупность самихъ вещей, а лишь совокупность чувственныхъ и внутреннихъ феноменовъ, разсматриваемыхъ въ ихъ законномъ сдѣланіи, то разумъ творитъ

природу, производитъ ее, ибо онъ законодательствуетъ ¹⁾. Изъ разума, наконецъ, выходятъ Идеи, Идеи космоса, Бога, абсолютнаго.

Если разумъ создаетъ время и пространство, если онъ опредѣляетъ и регулируетъ феноменъ, если онъ производитъ природу и всеобщій порядокъ, то что же въ концѣ концовъ остается изъ того, что по эмпиризму дано разуму? Первоначальная матерія феномена, или, что то же, интуиція, мысли, то неизвѣстное, что служитъ причиной различія между звукомъ, свѣтомъ, запахомъ, вкусомъ, температурой, удовольствіемъ, страданіемъ, то неизвѣстное, которое служитъ причиной, что слѣпорожденный, будь онъ прекрасный математикъ и совершенно способенъ понимать законы оптики, не можетъ составить себѣ точной идеи свѣта. Вотъ что дано намъ въ феноменѣ, все остальное наше собственное дѣло. Дано кѣмъ? Дано чѣмъ? Другимъ неизвѣстнымъ, которое называется вещь въ себѣ, трансцендентальнымъ объектомъ, который, слѣдовательно, не можетъ быть познаваемъ, таинственнымъ агентомъ, который вызываетъ ощущеніе и способствуетъ образованію идеи, но относительно котораго я не имѣю права ничего утверждать и ничего отрицать.

Но какимъ же образомъ можете вы тогда утверждать, что есть агентъ, что онъ производитъ ощущеніе? Трансцендентальный предметъ интуиціи (вещь въ себѣ) не находится ни въ пространствѣ, ни во времени. Пространство и время заключаютъ въ себѣ только феномены, т. е. то, что является, а вещь въ себѣ есть то, что не является. Мы не можемъ примѣнять къ ней ни одной изъ формъ познавательной способности, мы не можемъ себѣ ее представлять, — Кантъ прямо это говоритъ ²⁾ — ни какъ величину, ни какъ реальность, ни какъ субстанцію. Мы, слѣдовательно, не можемъ представлять ее себѣ какъ причину нашихъ впечатлѣній, хотя Кантъ, въ странномъ противорѣчіи, признаетъ ее за таковую ³⁾. Но если вещь въ себѣ нельзя разсматривать ни какъ величину, ни какъ причину, ни какъ реальность, то ее нельзя разсматривать какъ что нибудь; она есть ничто, или скорѣе она существуетъ только въ мыслящемъ субъектѣ; какъ пространство, время, категории, она сливается, отождествляется ⁴⁾ съ представляющимъ ее субъектомъ. Эта матерія нашихъ идей, этотъ трансцендентный субстратъ чувственныхъ феноменовъ есть ничто иное, какъ субстратъ внутреннихъ феноменовъ, дупа, я, разумъ, дающій самъ себѣ не только форму, но и матеріалъ для своихъ идей. Разумъ не только сотрудничаетъ въ выработкѣ феномена, онъ есть творецъ и единственный творецъ феноменальнаго міра: онъ производитъ не только форму, но и матерію нашихъ идей. Следовательно, въ концѣ концовъ, Кантъ только въ слѣдствіе

¹⁾ *Prolegomenes à la métaphysique*, p. 81-85.

²⁾ *Critique de la raison pure*, p. 234.

³⁾ *Ibidem*.

⁴⁾ Отсюда названіе философія тождества

нености доказательности "принимает" существование вещи въ себѣ внѣ и такъ сказать подлѣ разума. Истинное слѣдствие Критики чистаго разума — есть монизмъ разума, какъ доктрина, монизмъ спекуляціи а priori, какъ методъ: абсолютный идеализмъ и интеллектуализмъ (Фихте, Шеллингъ, Регелъ).

Но если Критика чистаго разума приводитъ насъ къ самому порогу панлогизма, то развѣ система и методъ, результаты Критики практическаго разума, дуализмъ "двухъ разумовъ" не прешествуетъ намъ окончательно перешагнуть за него? Спекулятивные кантианцы съ Фихте вѣстали не только не видать въ этомъ препятствіи къ своему истолкованію Критицизма, но нашли здѣсь еще мотивъ для рѣшительнаго шага.

Дѣло въ томъ, что, подчиняя разумъ теоретическій разуму практическому, утверждая первенство нравственнаго сознанія, Кантъ провозглашаетъ этакъ не дуализмъ "двухъ разумовъ", но монизмъ разума практическаго, по отношенію къ которому разумъ теоретическій и телеологическое сужденіе являются только модусами, зависимостями. Кромѣ того, онъ бы не могъ утверждать этого первенства, еслибы нашелъ между разумомъ практическимъ и разумомъ теоретическимъ абсолютное противорѣчіе, неразрѣшимымъ антиномію, по на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Между разумомъ теоретическимъ есть связь, и эта связь есть вещь въ себѣ, аumen, умопостигаемый порядокъ, подозрѣваемый теоретическимъ разумомъ, постулированный и прямо утверждаемый собою.

Между двумя разумами было бы противорѣчіе, еслибы одинъ отрицалъ то, что утверждаетъ другой: невидимое, идеальное, абсолютное. Въ действительности, теоретическій разумъ не отрицаетъ абсолютнаго, онъ считаетъ себя только неспособнымъ познать его и доказать. То же самое по отношению свободы, которая есть только синонимъ слова: абсолютное. Критика чистаго разума отрицаетъ свободу въ мірѣ феноменальномъ; она признаетъ въ природѣ только законъ причинности, механизмъ, детерминизмъ фактовъ, но она признаетъ свободу какъ свойство и привыченію вещи въ себѣ, сознавая невозможность теоретическаго ея доказательства. Вещь въ себѣ можно рассматривать какъ свободную. Но практическій разумъ категорически утверждаетъ свободу дѣйствующаго субъекта, свободу я.

Итакъ Критика практическаго разума не только не противорѣчитъ заключеніямъ Фихте, Шеллинга, Регеля, но подтверждаетъ ихъ: вещь въ себѣ (вещь свободная), это само я; трансцендентальный предметъ, который, по видимому, опредѣляетъ насъ извнѣ, есть ничто иное какъ субъектъ, дѣйствующій въ насъ; объектъ и субъектъ, бытіе и мысль, природа и духъ тождественны. Еслибы я было опредѣляемо не въ себѣ, тогда было бы абсолютное противорѣчіе между "двумя разумами"; тогда я и въ теоріи и въ практикѣ было бы рабомъ, и моральная свобода была бы необъяснимой иллюзіей. Но такъ, какъ вещь въ себѣ, вещь, которая

опредѣляетъ насъ извнѣ, есть въ действительности душа въ себѣ, самъ себя опредѣляющій субъектъ, то я, даже опредѣляемое, все-таки свободно и автономно, ибо подлѣ видомъ внѣшняго объекта оно само себя опредѣляетъ.

Мораль Канта не только не противорѣчитъ идеалистическому монизму, но, напротивъ, приводитъ къ нему. Правда, она постулируетъ бессмертіе души и существованіе личнаго Бога, отличнаго отъ я. Но это двойное утвержденіе составляетъ только акцидентъ въ системѣ: то, что въ ней существенно, это утвержденіе абсолютной свободы я, доктрина практическаго абсолютизма я; но я, которое она утверждаетъ абсолютно свободнымъ, т. е. считаетъ за само абсолютное, это не я эмпирическое, не я — феноменъ, не я, существующее подлѣ формъ времени, а это я — нуменъ, т. е. я, стоящее выше пространства и времени. Говорить о бессмертіи я, которое не существуетъ во времени, для котораго, слѣдовательно, нѣтъ ни прежде, ни послѣ, значитъ впадать въ неслѣдовательность, подобную ученію о вещи въ себѣ, отличной отъ личнаго субъекта, неслѣдовательность, которая не имѣетъ органической связи съ сущностью системы. То же самое и по отношенію къ теистической доктринѣ: правда, Богъ отличенъ отъ эмпирическаго и феноменальнаго я, но онъ есть ничто иное, какъ абсолютное я, я умопостигаемое, иначе было бы два абсолютныхъ.

Еще болѣе, нежели Критика чистаго разума и практическаго разума, Критика сужденія открывала путь, на который Фихте и Шеллингъ бросились съ юношескимъ воодушевленіемъ. Въ послѣдней можно найти не только нѣкоторую общую наклонность къ пантеизму, котораго чужды прочія сочиненія учителя, но и нѣкоторыя теоріи, которыя при нѣкоторой натяжкѣ, по видимому, необходимо къ нему приходятъ. Мы говоримъ здѣсь объ его теоріи возвышеннаго, объ его имманентной телеологіи и особенно объ его гипотезѣ разума, способнаго къ непосредственной и полной интуиціи вещей. Посредствомъ первой онъ дѣлалъ изъ человѣка, Бого-человѣка; посредствомъ второй онъ подставлялъ на мѣсто идеи творческой идею разгнѣта; посредствомъ третьей онъ дѣлалъ важную, хотя и не-прямую услугу догматическому рационализму. Правда, онъ не признавалъ за человѣческимъ разумомъ интеллектуальной интуиціи, но онъ не отрицалъ ее для разума вообще, и Шеллингу стоило только сдѣлать шагъ, чтобы обобщить кантовскую гипотезу и сдѣлать изъ интеллектуальной интуиціи философскій методъ.

Такова связь между кантизмомъ и системами Фихте, Шеллинга и Регеля. Эти три философа, или лучше три фазы одной и той же доктрины, исходя изъ критицизма, обрываются однако противъ него именно въ томъ отношеніи, что занимаются съ особенной любовью тѣмъ, что Кантъ называлъ "запрещеннымъ плодомъ", т. е. абсолютнымъ. Ихъ общая цѣль состоитъ въ возстановленіи древней метафизики, но въ возстановленіи ея на основаніи критицизма: они, слѣдовательно, во всѣхъ отношеніяхъ параллельны новымъ монархіямъ, вышедшимъ изъ революціоннаго броженія и возстановляющимъ

прошлое на основѣ принциповъ 1789 г. Кантъ — философъ революціи, его последователи суть философы реставраціи.

§ 63.

Ф и х т е)

Источникъ Англійскаго сенсуализма и философіи относительнаго лежитъ въ медицинскихъ наукахъ и въ свѣтскомъ духѣ; источникъ нѣмецкаго идеализма и философіи абсолютнаго кроется въ теологіи: Иоганн-Готтлибъ Фихте, опирается идеализма (1762-1814), подобно Шеллингу и Гегелю, сначала готовился къ званію пастора. Приглашенный въ 1793 г. профессоромъ въ Йену за свой Опытъ критики всякаго откровенія (1792), онъ издалъ въ 1794 г. свой главный трудъ: Основныя начала науки и познанія, насколько разѣ переходящаемый послѣ того и издаваемый подъ разными заглавіями; а въ 1796. Основныя начала естественнаго права. Обвиненный въ атеизмъ, онъ оставляетъ въ 1799 г. кафедру и подвергается съ тѣхъ поръ вмѣстѣ съ своимъ юнымъ семействомъ тысячѣ случайностей бѣды или мѣнѣе кочевой жизни. За сочиненіями, установившими его славу, послѣдовали его разсужденія о Назначеніи человѣка (1800), о Существованіи характерѣ ученаго него проявленіяхъ въ области свободы (1806), о Методѣ къ достиженію блаженной жизни (1806), Рѣчи къ нѣмецкому народу (1808) и т. д. Восстаніе Германіи противъ Наполеона есть до нѣкоторой степени его дѣло. Онъ умеръ въ Берлинѣ черезъ три недѣли послѣ перехода Блюхера черезъ Рейнъ.

Возрѣніе Фихте, подобно возрѣніямъ многихъ нѣмецкихъ современниковъ революціи и второй имперіи, имѣетъ 2 различныхъ періода: первый ригористическій, гуманитарный, симпатизирующий Франціи, второй мистическій, пангерманистическій и пангерманистическій. Съ точки зрѣнія нашей исторіи метафизики и какъ переходъ отъ Канта къ Шеллингу для насъ важенъ одинъ первый періодъ.

Сынъ философа, Эмм. Р. Фихте издалъ: J. G. Fichte's nachgelassene Werke, 3 vol., Bonn, 1834, и Fichte's sämtliche Werke, 8 vol., Berlin, 1845-46. — Grimbolt перевелъ на франц. яз. его Wissenschaftslehre подъ слѣд. заглавіемъ: Doctrines de la science, principes fondamentaux de la science et de la connaissance. — Сочиненіе О назначеніи человѣка перел. на франц. яз. Bachelon de Penhoë; его Wesen des Gelehrten перевелъ на франц. яз. профессоръ теологическаго факультета въ Монпелье; наконецъ его методъ къ достиженію блаженной жизни, перевелъ на франц. яз. Francisque Bouillier (съ предисловіемъ Фихте

Вмѣстѣ съ Кантомъ Фихте вѣрнѣе въ нравственную идею, въ долгу, свободу; вмѣстѣ со Спинозой онъ утверждаетъ единство начала вещей; вѣроятно, его философія представляетъ компромисъ между Кантовскою моральною и метафизическимъ монизмомъ. Моральная идея есть абсолютный принципъ. Но вѣдъ двухъ абсолютныхъ быть не можетъ; слѣдовательно, *«ex hoc patet»* Парменида и Спинозы есть не что иное, какъ Благо, дѣйствующій Разумъ, чистая Воля, нравственное Я. Фихте по отношенію къ Канту составляетъ то, что Платонъ по отношенію къ Сократу; по отношенію къ Спинозѣ онъ то же, что Платонъ въ отношеніи къ элеатамъ. Отличительная черта его философіи — это единство этического и метафизическаго принциповъ, дѣйствія и бытія. Какъ и для Платона, для него единственная реальность есть благо, и все остальное — только ея феноменъ, проявленіе, то вѣрное, то ошечное ея отраженіе, копія, или карикатура. Последнее и высшее: начало, изъ котораго мы исходимъ, и къ которому стремимся, не есть бытіе; а долгъ: это идеалъ, который не существуетъ, но долженъ быть. Бытіе, какъ бытіе, не имѣетъ цѣны и, собственно говоря, нигдѣ не существуетъ. Неподвижность того, что мы называемъ субстанціей, субстратомъ, матеріей, есть только кажущаяся (Гераклитъ и Платонъ). Единственная реальность есть движеніе, стремленіе, хотѣніе. Вселенная есть только феноменъ чистой воли ²⁾, символъ моральной идеи, которая и есть истинная вещь въ себѣ, истинное абсолютное ³⁾. Философствовать — значитъ убѣдиться, что бытіе — ничто, а долгъ все; философствовать — значитъ признавать пустоту феноменальнаго міра, отдаленнаго отъ своей умоностицаемой сущности. Философствовать — значитъ видѣть въ объективномъ мірѣ не слѣдствіе причинъ, чуждыхъ нашему практическому разуму, но продуктъ Я; или объективное Я. Слѣдовательно, нѣтъ другой науки, кромѣ науки объ Я — сознанія. Познаніе не есть ни волюнъ продуктъ чувственности (Юмъ, Коммодьякъ), ни отчасти (Кантъ); оно есть исключительно дѣло Я, оно есть его Созданіе. Нѣтъ иной философіи, кромѣ идеализма, инаго метода, чѣмъ апіорнаго. Философія нечего открывать, ей нечего отыскивать истинныя; констатировать факты предшествующее познанію: философствовать, значитъ познавать — значитъ производить эти факты, создавать эти истинныя.

Спекулятивная мысль начинается не съ факта, не съ даннаго, воспринятаго факта, относительно котораго я было бы страждущимъ, она начинается съ произвольнаго акта его творческой энергіи (nicht. Thatsache, sondern Thathandlung) ⁴⁾, и серия ея тезисовъ есть логическій рядъ умственныхъ актовъ, порождающихъ одинъ другой по закону противоположности и объединяющаго синтеза, подмѣченному Кантомъ въ его троичномъ дѣленіи категорий (утвержденіе, отрицаніе, ограниченіе). Первоначальный актъ разума и вообще всякій интеллектуальный актъ заключаетъ три момента: 1) Я ставитъ

²⁾ Основное положеніе Шопенгауера.

³⁾ Полн. собр. соч., II, p. 657. — ⁴⁾ V. 281.

само себя — это акт, посредством которого я овладеваю самим собой или лучше акт, которым оно сознает самого себя, так как овладевание предполагало бы я данное; предсуществующее овладеваемому. 2) я утверждается не я, или отрицается себя; 3-й момент есть установка границ, я с не я.

Эти три первоначальных акта, тезис я или постановка я, антитезис — противоположение не я, и синтез я и не я, в котором (т. е. в синтезе), они образуют элементы одной и той же конкретной реальности, вместе составляют лишь один акт. Утверждая самого себя как субъекта, я отличаю себя от объекта, который не есть я; производя себя, я в то же время производю свою противоположность, свою границу, объективный мир. Последний вовсе не есть препятствие, которое встречается я (как это полагает общее мнение и эмпиризм), — это граница, которую я само себя дает. Чувственный мир только кажется чуждому существующим вне субъекта, который будто бы его воспринимает и мыслит; это иллюзия, от которой Кант не мог совершенно отделиться. Граница я, объективный мир существует, но только в силу деятельности субъекта. Отнимите я, и вы уничтожите мир. Творение есть сам себя ограничивающий разум, это воля, тождественная с чистой мыслью, которая себя ограничивает, определяет и олицетворяет⁵⁾.

Тем не менее Фихте принужден сознаться, что я дает себя эту границу всецелые внутренние необходимости, от которой оно не может освободиться посредством одной мысли, ибо оно не может мыслить, не мысля объекта, не может воспринимать, не утверждая существования чего то, что не есть оно. Вместе с Кантом он признает, что вещь в себе нельзя свести на мысль; и однако он признает как факт гипотезу, что вещь в себе есть нечто иное, как мыслящее начало. Двойственность мыслящего субъекта и мыслимого объекта есть неизбежная иллюзия теоретического разума, от которой, так как мысль в том бесцельна, может и должно нас освободить деяние. Практический разум есть, следовательно, истинное торжество разума, полное утверждение его всемогущества. Без сомнения, на самом деле воля, как и разум, никогда не возмужествует над препятствиями материи; в феноменальном мире, где мысль держать нас в плену, мы не могли бы исполнить изыскать детерминизма, фатальности фактов; абсолютная автономия разума есть идеал, который я преследует, никогда его не достигая. Но само столкновение между эмпирической реальностью и идеалом доказывает, что мы созданы для бесконечной задачи: в нем источник наших успехов, движательное начало истории⁶⁾.

Фихте утверждает таким образом первенство практического разума, которое утверждает и Кант, и даже более, он старается привести это

существенное учение, механически присоединенное к Кантовской системе, в самый организм своей философии, дать ему теоретическую основу, распушить его в своей метафизической системе.

Свобода есть высшее начало, сущность вещей; она даже выше истины, если последнюю рассматривать с чисто теоретической точки зрения, иначе скорбе она сама есть высшая истина. По этому самому она не есть абстракция, но реальность по преимуществу. Тем не менее эта реальность, материя всех остальных, (потому именно, что она есть свобода) не может быть данным эмпирическим, непосредственным фактом, грубым и роковым. Свобода данная, готовая, налагаемая, как налагаются факты физического порядка, не была бы свободой. Истинная свобода есть та, которая становится, реализуется сама по себе и от самой себя. Реализоваться — значит развиваться в ряд моментов, значить войти в условия продолжения и времени. Время есть форма, под которой реализуется свобода. Но время, как и пространство, есть априорное содержание теоретического разума, форма ума; время это сама совершающаяся способность, это сам интеллект в своей первоначальной и элементарной функции. И так как мы показали, что он есть необходимый орудий свободы, то мы заключаем, что ум, теоретический разум, способность, расширяющая я на субъекта и объект, есть вспомогательный к практическому разуму орган свободы, служитель свободы. Или еще: свобода реализуется во времени, время есть ее средство, ее необходимый помощник, но время есть сама совершающаяся способность, теоретический разум, воспринимающий вещи по следованию. Теоретический разум, познание, есть следовательно средство, орган, которым пользуется практический разум, чтобы реализоваться. Таким образом теоретический разум вовсе не есть чуждая и враждебная практическому разуму способность (какою она кажется у Канта). Напротив, она естественно и необходимо выступает под власть воли, становится послушной слугой под знамя моральной идеи. Дуализм двух разумов исчезает: интеллект сводится на один из моментов в развитии свободы; познание, знание есть средство для воли, вещь второстепенная; действительные принципы и конечная цель бытия. Не я, говоря языком Аристотеля, есть материя, в которой нуждается форма, чтобы реализоваться в виде высшей энергии, это граница, которую я налагаю себе, чтобы ее уничтожить и таким образом реализовать свою сущность, именно свободу. Самоутверждается, реализоваться — значит бороться, а борьба предполагает препятствие, это препятствие и есть мир феноменальный, мир чувств и их искушений⁷⁾.

Свобода, как мы сказали, реализуется во времени при посредстве мысли, т. е. посредством различия между воспринимающим и мыслящим субъектом и воспринимаемым и мыслимым объектом. Но этот объект,

⁵⁾ Полн. собр. соч., I, 83 ст., V, 210.

⁶⁾ Основания начала естественного права (соч. Т. III).

⁷⁾ Полн. собр. соч., V, 210.

который матією разума превращается для я во внѣшній міръ, не я, состоитъ въ свою очередь изъ многихъ я, личностей, отличныхъ отъ моей. Свобода, следовательно, реализуется не въ изолированномъ индивидуумѣ (эмпирическомъ я), но въ человѣческомъ обществѣ. Чтобы стать реальностью, идеальное я обязано разложиться на множество историческихъ субъектовъ и реализоваться въ моральныхъ отношеніяхъ, которыя устанавливаются между ними, отношеніяхъ, которыя служатъ источникомъ права естественнаго, уголовного, политическаго.

Разсматриваемое независимо отъ индивидуумовъ, которые его реализуютъ, абсолютное я или идеальное есть лишь одна абстракція. Реальный и живой Богъ есть человечество. Потому Фихте и отбрасываетъ безъ обиняковъ религіозную идею Бога²⁾. Всякую религіозную концепцію, олицетворяющую Бога, говоритъ онъ, я считаю недостойною разума существа; почему же? Потому что личное существо, субъектъ не существуетъ безъ ограничивающаго его объекта. Это ограниченіе есть, безъ сомнѣнія, дѣло самаго субъекта, но ограниченный самимъ собою или чѣмъ бы то ни было субъектъ есть ограниченное Существо. Богъ не можетъ быть признанъ таковымъ. Богъ есть нравственный порядокъ міра, прогрессивно въ немъ реализующаяся свобода — и только.

Критика понятія о Богѣ, сдѣланная Фихте, есть въ тоже время критика его собственной системы, или по крайней мѣрѣ той субъективистской формы, въ которую онъ ее одѣлъ подъ влияніемъ Канта, и которую онъ съ нея по не многу сбрасывалъ подъ влияніемъ Спинозы.

Отрицая личность въ Богѣ, онъ осуждаетъ идею абсолютнаго я, отрицающаго не я, т. е. основную идею своей философіи.

На это противорѣчіе указываетъ даровитѣйшій изъ его учениковъ — Шеллингъ.

§ 64.

Шеллингъ.

Фридрихъ — Вильгельмъ — Иосифъ Шеллингъ, родившійся въ 1775 г. въ Леонбергѣ, въ Швабін, въ 17 лѣтъ магистръ Тюбингенскаго университета, слушавшій затѣмъ лекціи въ Лейпцигѣ, читалъ съ 1798 г. философію въ Дортмундѣ, гдѣ онъ познакомился съ Фихте и гдѣ нашелъ Гегеля, своего земляка и друга по Тюбингену; съ 1803 г. профессоръ въ Вюрцбургѣ, затѣмъ главный секретарь отдѣла изящныхъ искусствъ въ Мюнхенской академіи,

дальше профессоръ въ Эрлангенѣ, Мюнхенѣ, Берлинѣ; онъ умеръ въ 1854-мъ на восьмидесятомъ году своей жизни. Шеллингъ, писатель весьма рѣдкий, крайне плодотворный, напоминаетъ Я. Гома по своему воображенію и Лейбница по самоантінноу. Философія его, навіянная Кантомъ, Фихте; Спинозою, Вомомъ, Бруно, Платиномъ, представляетъ, подобно философіи Фихте, періодъ атеистическій (отрицательный) и болѣе или менѣе серьезный возвратъ къ догматамъ христіанства¹⁾. Главные его труды: Идеи о философіи природы²⁾ (1797); О душѣ міра (1798); Система трансцендентальнаго идеализма³⁾ (1800); Бруно или о божественномъ и естественномъ началѣ вещей (1802); Чтенія о академическихъ занятіяхъ (1803); Философія и религія (1804); Философскія розысканія о сущности человѣческаго я свободы (1809); Опытъ о божествахъ Самофракіи (1816); Деяны философіи откровенія (главный предметъ его Берлинскихъ чтеній) и Деяны его сыномъ⁴⁾.

Фихте сказалъ, что не я есть бессознательный продуктъ я, или, что одно и тоже, продуктъ бессознательнаго я. Но бессознательное я не есть дѣйствительное я; то, что бессознательно, то не есть еще я, не есть субъектъ, но одновременно и субъектъ и объектъ или, скорѣе, это ни то, ни другое. Если я не существуетъ безъ не я, то нельзя сказать, что оно производитъ не я, если въ то же время не прибавить обратнаго: что не я производитъ я. Беркли доказалъ уже, что нѣтъ объекта безъ субъекта, нѣтъ смысла Фихте правъ, когда говоритъ, что субъектъ совмѣщаетъ объектъ и нѣтъ также и субъекта безъ объекта. Следовательно, существованіе объективнаго міра есть столько же условіе sine qua non существованія я, какъ и обратно. Фихте, признавшій это implicate въ своемъ пантеистическомъ воззрѣніи, видѣть исходъ для своей мысли только въ различіи эмпирическаго я отъ абсолютнаго; но какое право имѣть онъ говорить объ абсолютномъ я, если известно, что я, т. е. субъектъ, никогда не есть абсолютный, такъ какъ онъ необходимо ограниченъ объектомъ? Следовательно, должно отказаться отъ того, чтобы изъ я сдѣлать абсолютное, и не

Абсолютно ли не я? Также нѣтъ, потому что оно не существуетъ помимо условія; оно ничто безъ мыслящаго субъекта. Следовательно, должно

¹⁾ См. A. Weber, Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, Strasbourg, 1860.

²⁾ Зѣкъ отъ отдѣла отъ Фихте.

³⁾ Hauptwerke одностороннее и систематическое изъ его сочиненій.

⁴⁾ Fr. Wilhelm Josef von Schelling's sämtliche Werke, в 10 томахъ, первая изъ 10, 2-я изъ 4 т. in-8, Stuttgart, 1856-61. — Переводъ: Ecrits philosophiques de Schelling, ou Morceaux propres à donner une idée générale de son système, trad. de l'allemand par M. Charles Bénard, 1 fort vol. in-8. — Syst. de l'idéalisme transcendantal, traduit par Grimblot.

²⁾ Критика всякаго откровенія (Соч. т. V).

или отрицать абсолютное, или искать его за я и не я, выше всякой противоположности. Если есть абсолютное (а какъ ему не быть), оно можетъ быть только всеобщимъ синтезомъ всѣхъ противоположностей, оно можетъ быть только я и выше всякихъ условий существования⁵⁾, т. е., оно само есть высшее и послѣднее условіе, источникъ и конецъ всякаго субъективнаго, какъ и всякаго объективнаго существованія.

Послѣ этого нельзя сказать, что я производить не я (субъективный идеализмъ), или что не я производитъ я (сенсуализмъ; я и не я, мысль и бытіе — оба исходятъ изъ высшаго начала, которое ни то и ни другое, хотя оно служитъ причиною тому и другому: изъ начала нейтральнаго, начала безразличія и тождества противоположностей⁶⁾). Это прямо приводитъ насъ къ возвращенію Спинозы; мы находимъ здѣсь, только подъ другими наименованіями, бесконечную субстанцію и двойной порядокъ вещей, изъ нея исходящій: мысль (я) и протяженіе (не я).

Итакъ, философія Шеллинга называетъ себя наукой объ абсолютномъ въ его двойномъ проявленіи: природѣ и духѣ — она есть философія природы и философія трансцендентальная, или философія духа. Прибавляя къ наукѣ о я науку о природѣ, она заполняетъ пробѣлы системы Фихте

Впрочемъ, методъ его существенно не отличается отъ метода его предшественника. Правда, Шеллингъ признаетъ, что вселенная, собственно говоря, не есть произведение я, что она, слѣдовательно, имѣетъ существованіе, относительно отличное отъ мыслящаго субъекта. Мыслятъ не значитъ производить; это значитъ — воспроизводить. Для него природа есть то, чего не признаетъ Фихте: данное, фактъ. Поэтому онъ не можетъ избѣгнуть необходимости признанія до извѣстной степени опыта и наблюденія и даже называетъ его источникомъ познанія.

Но, пусть читатель хорошенько замѣтитъ то, что, отрицая, чтобы я производило не я, Шеллингъ въ то же время категорически отрицаетъ и то, что не я производитъ я, или что чувственная перцепція производить мысль (Локкъ, Юмъ, Кондильякъ). Мысль, знаніе, познаніе не происходитъ отъ не я и изъ внѣшней и внутренней перцепціи; его источникъ и начало, это то же, что служитъ источникомъ и началомъ не я — абсолютное. Опытъ есть только точка отпавленія спекуляціи, и точка отпавленія въ буквальный смыслъ: философскимъ методомъ остается спекуляція a priori, и мы должны, слѣдовательно, подчиняться ея положеніямъ, ибо порядокъ вещей (реальный порядокъ) и порядокъ мыслей (порядокъ идеальныи), какъ тождественные въ своемъ общемъ источникѣ, абсолютномъ, не могутъ другу другу противорѣчить. Природа есть разумъ существующій, духъ — разумъ мыслищій. Мысль должна привыкнутьъ къ выдѣленію идей разума

отъ идеи духа, создать понятіе безличнаго разума и не видѣть въ этомъ выраженіи *contradictio in adjecto*; она должна представить себѣ субстанцію Спинозы какъ безличный разумъ, обнимающій я, и не я; она должна видѣть въ вещахъ изображеніе мысли, а въ мысли близнеца вещей. Между природой и мыслью можетъ быть только какъ полный параллелизмъ развитія, такъ и общность происхожденія: одна развивается потому же закономъ, что и другая⁷⁾.

Мысль, какъ показалъ Фихте, слѣдую Канту, есть немѣлнмо теозисъ, антитезисъ или синтезъ. Реальность или природа, изображеніе мысли, есть 1) матерія или тяжесть (тезисъ, грубое утвержденіе самой себя), 2) форма или свѣтъ (антитезисъ, отрицаніе матеріи, начало организаціи, индивидуализаціи, идеальное начало), 3) матерія организованная (синтезъ матеріи и формы). Три ступени развитія матеріи такъ же мало раздѣлены въ природѣ, какъ и три первоначальные акта въ мысли. Вся природа до мельчайшихъ своихъ частей организована (Лейбницъ) и то, что мы называемъ неорганическимъ, даже земля и небесныя тѣла, суть живые организмы. Если бы она не была живой, то не могла бы произвести жизни. Царство неорганической природы есть царство природы растительной въ зародкѣхъ; царство животныхъ есть растительное царство, достигшее высшей степени развитія. Человѣческій мозгъ есть вѣнецъ всемірной организаціи, конечная грань органическаго развитія⁸⁾. Магнитизмъ, чувствительность суть проявленія одной и той же силы на разныхъ ступеняхъ (соотношеніе и эквиваленція силъ). Въ природѣ ничто не мертво, ничто не неподвижно, вездѣ жизнь, движеніе, биваніе, вѣчное колебаніе между двумя крайними границами, производительностью⁹⁾ и произведеніемъ, поляризаціей (электричество, магнетизмъ, интеллектуальная жизнь), расширеніемъ и сокращеніемъ, акціей и реакціей; вездѣ борьба двухъ началъ, въ одно и тоже время противоположныхъ и соотносительныхъ¹⁰⁾, синтезъ которыхъ есть душа міра¹¹⁾.

Предметъ философіи духа или трансцендентальной¹²⁾ философіи есть развитіе психической жизни, генезисъ я, главная ея цѣль доказать параллелизмъ двухъ развитій, физическаго и моральнаго.

Фазисы развитія духа суть: ошущеніе, внутренняя и внѣшняя перцепція (при посредствѣ интуицій a priori и категорій), рациональная абстракція. Ошущеніе, перцепція и абстракція составляютъ теоретическое я, разумъ

⁵⁾ Соч., IV, p. 105 ss.

⁶⁾ Джорджано Бруно.

⁷⁾ Wille von Schlegel.

⁸⁾ Платонъ Гераклита.

⁹⁾ Платонъ, ст. вкн.

¹⁰⁾ Соч., III, p. 327 ss.

и его степеней. Посредством абсолютной абстракции, т. е. посредством абсолютного различия, которое разум дѣлает между собою и тѣмъ, что онъ производитъ, разумъ становится полемъ, теоретическое я становится я практическимъ. Подобно тому какъ магнетизмъ есть начало чувствительности разума и воля представляютъ то же самое въ разныхъ степеняхъ¹³⁾. Они сливаются въ понятіи производительности, творческой дѣятельности. Разумъ творитъ, не сознавая этого, его творческая способность безсознательная и роковая, воля сама себя сознаетъ, она производитъ съ сознаниемъ того, что она служитъ источникомъ своихъ произведений: отсюда чувство свободы, которымъ сопровождается ея проявленіе.

Подобно тому, какъ жизнь въ природѣ вращается между двумя противоположными силами, жизнь духа исходитъ изъ взаимодействия разума, утверждающаго не я, и воли, которая отъ него освобождается. Но это не новыя какія нибудь силы, это тѣ же самые агенты, которые въ природѣ проявлялись какъ тяжесть, свѣтъ, магнетизмъ и электричество, возбудимость и чувствительность, а въ сферѣ духа проявились, какъ разумъ и воля. Антагонизмъ ихъ составляетъ жизнь рода—исторію. Параллельно тремъ эпохамъ органическаго развитія, эпохамъ, соотвѣствующимъ тремъ царствамъ, и исторія раздѣляется на три различныхъ періода. Первый, вѣкъ первобытный, характеризуется господствомъ элемента фаталистическаго (теизисъ, матерія, тяжесть, разумъ безъ воли); второй, открываемый римскимъ народомъ и продолжающийся еще теперь, представляетъ реакцію активнаго и волеаго элемента противъ древняго фатума; наконецъ, третій, который принадлежитъ будущему, есть синтезъ обоихъ началъ. Природа и духъ все болѣе и болѣе сливаются въ гармоническомъ и живомъ единствѣ. Идея все болѣе и болѣе становится реальностью, реальность все болѣе становится идеальной, другими словами, абсолютное, которое есть тождество идеальнаго и реальнаго, все болѣе и болѣе будетъ проявляться, реализоваться.

Однако, такъ какъ исторія развивается во времени, а время безгранично, то она необходимо есть прогрессъ въ безконечности, и реализованное абсолютное остается для нея идеаломъ, котораго она не можетъ окончательно и совершенно достигнуть. Если бы я было только теоретическое и практическое, то оно никогда бы не достигло абсолютнаго, ибо рефлексія, какъ и акція необходимо подчинена закону двойственности субъекта и объекта, идеальнаго и реальнаго. Правда, мысль можетъ и должна стать выше рефлексии и двойственности, которую она представляетъ; посредствомъ интеллектуальной интуиціи¹⁴⁾ мы отрицаемъ дуализмъ идеальнаго и реальнаго, мы утверждаемъ, что я и не я происходятъ изъ высшего единства, въ которомъ положены всѣ антитезы; мы нѣкогдамъ образомъ возвышаемся надъ личной мыслью и надъ самимъ собою; мы отождествляемъ

себя съ безличнымъ разумомъ, который объективируется въ мірѣ и олицетворяется въ я; однимъ словомъ, мы до известной степени возвращаемся къ абсолютному, изъ котораго мы вышли.

Но и сама эта интуиція, какъ интуиція, не можетъ совершенно отрицаться отъ закона противоположности, она необходимо еще есть поляризація, представляющая по одну сторону содержащій субъектъ, по другую совершаемый объектъ. Съ одной стороны стоить, я съ другой Богъ; двойственность остается; абсолютное не есть для духа реальность преодоленная, ассимилированная, непосредственно обладаемая. Духъ не достигаетъ, не реализуетъ абсолютнаго ни какъ воля, ни какъ разумъ, но какъ чувство прекраснаго въ природѣ и въ искусствѣ¹⁵⁾. Искусство, религія, откровеніе—это одно и то же, они выше, чѣмъ сама философія. Философія познаетъ Бога, искусство—это самъ Богъ; наука есть идеальное присутствіе Божества, искусство же—его реальное присутствіе¹⁶⁾.

Колѣбанія, которымъ подвергалась философія тождества, болѣе интересны для биографа Шеллинга, нежели для историка метафизики. Для насъ достаточно было обрисовать въ нѣсколькихъ словахъ содержаніе сочиненій Шеллинга, писанныхъ между 1795 и 1809 г. и охватить 1) его вступительную критику эгоизма (Ichlehnge) Фихте; 2) его концепцію абсолютнаго, какъ общаго источника субъекта и объекта. (выраженіе Канта), я и не я, (выраженіе Фихте), мысли и протяженія (выраженіе Спинозы), какъ синтеза Кантовской гипотезы и спинозовской идеи, 3) его натурфилософію, которая, несмотря на осужденіе со стороны современной позитивной науки, дала такихъ натуралистовъ, какъ Лудвигъ Окенъ, и, возвращая спекуляцію въ ту область, изъ которой ее изгнали идеологическія предубѣжденія, подготовила то сильнѣе метафизики и науки, которое мы видимъ теперь, 4) его философію исторіи, удачную предлудію къ философіи духа Гегеля.

Система Шеллинга заключаетъ въ себѣ въ дѣйствительности двѣ отличныя философіи, между которыми этотъ философъ, живой символъ своего ученія о поляризаціи и о постоянномъ колебаніи вещей, оставался въ перѣ, чимости въ продолженіи всей своей жизни. По одной, абсолютное, Кантовская вещь въ себѣ, есть мысль, производящая бытіе, субъектъ, производящій объектъ, по другой, оно выше или, если хотите, ниже мысли и бытія, духъ и матерія, какъ ихъ общій источникъ¹⁷⁾. Для одной—мысль есть абсолютный антицедентъ всѣхъ вещей, начало и корень бытія; для другой она есть только основной элементъ. Подъ вліяніемъ первой Шеллингъ говоритъ объ интеллектуальной интуиціи, и пишетъ Трансцендентальную философію; подъ вліяніемъ второй онъ переноситъ опытъ и философію при-

¹³⁾ Спиноза, Фихте.

¹⁴⁾ Платонъ, Плотинъ, св. Августинъ, мистикъ.

¹⁵⁾ Кантъ.

¹⁶⁾ Неоплатонизмъ.

¹⁷⁾ Мы видимъ то же же дуализмъ у Платона.

роды. Первая есть Фихтовский идеализм и приводит к Гегелю, к априорному построению вселенной и истории; вторая, как реалистическая и позитивная, приводит к современному эмпиризму.

§ 63.

Гегель

Георг Вильгельм-Фридрих Гегель, родившийся в Штутгарте в 1770 г., умерший в Берлине в 1831, получил образование, как и его друг Шеллинг, в теологической семинарии Тюбингена. Иена, где скривилась, а потом и порвалась духовная связь, которая соединяла его с земляком, моложе его на пять лет, Нюрнбергер, где он заведывал коллегией, Гейдельберг и, наконец, столица Пруссии, это последовательные ступени его академической карьеры. Он оставил 1) Феноменологию духа (1807), 2) Логiku в 3 томах (1812—1816), 3) Элементы философии права (1821), не считая Курса по философии религии, Истории Философии, Эстетики, изданных после его смерти¹⁾.

По учению Фихте, Кантовская вещь в себе (абсолютное) — это само я, производящее посредством бессознательного и произвольного творчества феноменальный мир, чтобы покорить его свободными и сознательными усилиями. По Шеллингу абсолютное не есть ни я, ни не я, а их общий корень, в котором противоположности мыслящего субъекта и мыслимого объекта исчезают в совершенном безразличии; это нечто среднее, предшествующее и превосходящее все противоположности, это тождество противоположностей. Фихтевое абсолютное — один из членов противоположения; абсолютное Шеллинга — это трансцендентальный, таинственный, непроницаемый источник этого противоположения. Ошибка Фихтеваго воззрения в том, что оно приравнивает абсолютное тому, что составляет лишь один из его фазисов. Фихтевое абсолютное — это я, ограниченное не я, при чем теоретически нет возможности объяснить эту границу; это иллюзия, а не действительное абсолютное. Шеллингово абсолютное есть трансцендентная сущность, которая в конце концов ничего не объясняет, потому что мы не знаем, как и почему вывести из него противоположности, составляющие реальный мир. Абсолютное безразлично — это не реальное живое существо, и тем же менее реальное и конкретное по преимуществу; вместо того, чтобы быть суммой всякой жизни,

оно лишь абстракция, фантом, помешанный надъ или за реальностью. Поэтому Шеллинг последовательно заканчивает совершенно мистическим заключением, что философия не может дать полного наслаждения объяснением божества.

По учению Гегеля, общий источник и я, и природы не трансцендентны по отношению к реальности; он присущ ей. Дух и природа не суть разные стороны абсолютного, в роде экрана, за которым скрывается индифферентное и неподвижное абсолютное; это напротив его последовательная модификация. Абсолютное не неподвижно: оно движется, оно не есть принцип природы и духа, оно само природа и дух, и становится ими последовательно. Эта последовательность, этот процесс, это обычное происхождение вещей и есть само абсолютное. У Шеллинга вещи проистекают из абсолютного, которое по этому самому остается ни в вещей; у Гегеля абсолютное — это и есть самый процесс, оно не рождает движения и жизни, оно есть само движение, оно ни в чем не выходит за вещи, оно в них всецело. Точно также оно ни в чем не превосходит умственных способностей человека. Если под Богом разуметь существо трансцендентное человеческому разуму, то Гегель был бы самым атеистическим философом, потому что никто не утверждал так открыто имманентность и совершенную постигаемость абсолютного. Сам Спиноза, философ имманентности, как кажется, не идет так далеко, так как, приписывая интеллекту адвентную идею Бога, он все-таки приписывает субстанции безконечные атрибуты.

Изменяя Шеллинговское понятие об абсолютном, Гегель налагает на слишком шалкую фантазию своего друга беспощадную умственную дисциплину. Чтобы достигнуть достоверного познания вещей, чтобы познать их в их началах и в их логическом порядке, конечно, нужно мыслить; но не должно мыслить случайно, спекулировать на удачу, нужно мыслить последовательно и методически; только в таком случае результаты нашей мысли будут во всем соответствовать результату безконечной мысли в природе и истории. Абсолютное, сказали мы, есть по сущности своей движение, процесс, развитие. Это движение имеет свой закон, свою цель: этот закон, эта цель не дамы ему изменять, они ему имманентны, они — само абсолютное. Но закон, который управляет и человеческой мыслью и природой — это разум; цель, к которой стремятся вещи, — опять разум, но разум, сознающий самого себя. Абсолютное и разум, следовательно — синонимы, Абсолютное есть разум, олицетворяющий себя в человеке и реализующийся в истории, пройдя промежуточные формы органической природы.

Разум тут уже не то, что у Канта: ум человеческий, способность субъекта, собрание принципов, правил, форм, по которым мы мыслим вещи; здесь он закон, на основании которого происходит, образуется, раскрывается бытие, или лучше сказать, он есть бытие и субъективная

¹⁾ Полн. собр. соч. 18 т. с дополнениями, заключающими биографию Гегеля, написанную Гозенранцем, Берлин, 1832-44. Убо предпринял перевод Гегеля на франц. язык.

способность и объективная реальность; он находится в я, как сущность и форма мысли, а в вещах, как сущность и закон развития. Отсюда следует, что его категории имеют гораздо большую важность, нежели предполагал Кантизм. Он не суть только способы мыслить вещи, он суть способы самого бытия вещей. Он уже не пустые рамки, получающие извне содержание, он субстанциональные формы, как говорили в средние века, рамки, дающие сами себе свое содержимое, творческие акты божественного и человеческого разума. Он бытие и формы, в которых выливается моя мысль и последовательная стадия вечного творения³).

Таким образом для успеха метафизики существенно важно углубиться в изучение категорий, их природы и особенно их связи. Уже Кант подмечал тот факт, что категории вовсе не изолированные обособленности, безразличные между собою, подобно мебели находящейся друг подле друга, а напротив имеют между собою внутреннюю связь. Он на самом деле ничто иное, как последовательная модификация одной и той-же основной категории — категории бытия. Таким образом нельзя их брать на удачу, а нужно рассматривать их в их органической связи, схватить их, так сказать, в момент их зарождения друг другом. Кант понял важность такой априорной дедукции категорий и попытаться сделать ее; но его дедукция представляется лишь чисто эмпирическое перечисление частных понятий и притом неполное. Нужно, следовательно, вернуться к мысли Канта, но поставить на место его таблицы категорий, настоящую дедукцию, истинную генеалогическую таблицу.

Эта задача бытия и самая высшая и самая трудная в метафизике; чтобы успеть в ней, необходимо отрешиться от самого себя со всеми нашими предвзвешками, всеми чувственными представлениями и дать слово лишь одному разуму. Нужно дать ему развернуть свое содержание, а самому лишь следовать за его развитием, рефлектировать в субъективном сознании его объективное мышление, как-бы стенографировать его изречения, но без того, как он из него исходить, предоставить разуму самому себе, его собственному самопроизвольному движению (Selbstbewegung des Begriffs), таков истинный философский метод, именно метод диалектический.

Наука, происходящая от применения этого метода есть Логика. По Гегелю это есть наука о генезисе чистых понятий. Как и вообще с точки зрения панлогизма, *λογος*, предмет логики, не есть только начало, которое мы в нас мыслить вещи, но и объективное начало, их производящее, т. е. вещь в себе, так и генезис ее понятий есть бытие с тем же генезисом вещей, объяснение вселенной, метафизика. Спекулятивная логика

Гегеля есть бытие то, что Школа называет учением о мышлении (Denklehre) и то, что она называет метафизикой (Seinslehre). Логика называется спекулятивной для того, чтобы отличить ее от первой и показать, что она включает и вторую. Она на столько метафизика, что включает в себя учение о механизме, химизме, организме; и бытие с тем же она включает и мораль, так сказать, говорить о благе. В этом она соотнобразивна своей панлогистической предпосылке. Если разум, *λογος*, не только воспринимает бытие, но и производит его, если он все, то наука о разум (λογος) и есть всеобщая наука, охватывающая и резюмирующая все частные науки.

Вследствие непосредственности³), на которую мы указали в другом месте⁴) у Гегеля за Логикой следует Философия природы и Философия духа. Логика учит о разум in abstracto, философия природы и духа показывает нам его реализацию во вселенной и в истории.

ЛОГИКА ИЛИ ГЕНЕЗИС ЧИСТЫХ ПОНЯТИЙ.

I. Качество, количество, мера⁵).

Общий источник всех категорий, их общая субстанция есть категория бытия. Бытие есть бытие и самое пустое и самое содержательное понятие, самое абстрактное и самое реальное, самое элементарное и самое возвышенное. Бытие есть общая подкладка всех наших идей, основная тема, проходящая через них. В самом деле, качество есть род бытия, количества — род бытия, пропорция, феномен, действие — роды бытия. Все наши частные понятия выражают роды бытия и, следовательно, суть лишь трансформации идеи бытия.

Но отчего же происходят эти трансформации? Каким образом бытие, которое есть все, становится чем-то другим? В силу какого начала, какой внутренней силы оно видоизменяется? Это начало есть то противоречие, которое оно в себя включает. Бытие есть самое всеобъемлющее, но по этому самому и самое бледное, самое ничтожное понятие. Быть бледным, черным, протяженным, добрым — это значит быть чем-нибудь; быть без протяжения, без разума, без доброты, без всякого определения — значит быть ничем, т. е. не быть. Чистое и простое бытие тождественно, следовательно, с ничто. Оно есть бытие и оно само и его противоположность. Если бы оно было только самим-собою без

³) В самом деле, философия природы и философия духа заключаются уже: первая в первой и во второй, вторая в третьей части логики.

⁴) Introduction historique à la philosophie hégélienne, Paris et Straßb., 1866, p. 16.

⁵) Логика, Т. I. — Энциклопедия, § 81 ss.

внутренней противоположности, оно было-бы неподвижным, бесплодным; если-бы оно было только ничто, оно было-бы синонимом нуля; и в этом случае оно также было-бы бесполезно. Именно потому, что оно и одно и другое, оно становится тем либо, наконец, всем. Другими словами, противоречие, которое заключает в себя бытие, развивается в бытии (становлении), в развитии. Быть и еще не быть (тем, чьим будущим), это и значит становиться; то, что становится, уже существует, но еще не есть; то, что движется или развивается, еще находится здесь и уже не находится. Дитя бытия и ничто, понятие развито обладает природой обоих своих родителей — бытия и не бытия. Общ. противоположности в нем распустились и примирились. Из него выдвигает новое противоречие, которое развивается в живом синтезе, и так далее до появления абсолютной идеи. Таким образом, противоречие, развивающееся в единстве, вновь появляющееся под новой формой, чтобы исчезнуть и появиться вновь до тех пор, пока не разрешится в окончательном единстве, таково движущее начало и таковы ритмы логики Гегеля. Она таким образом наносит удар началу противоречия Аристотеля и Лейбница, в силу которого вещь не может в одно и то же время быть и не быть. Гегель становится в этом отношении на сторону софистов, не переходя однако к скептицизму. Противоречие, по Гегелю, существует не только во мысли, оно существует в самих вещах; само бытие противоречиво. Когда реалистическая и дуалистическая системы различают мысль от ее объекта и дают и той и другому независимое существование, то антиномия мысли необходимо становится поводом к сомнению и скептицизму. Напротив, если видеть в природе развивающуюся мысль, а во мысли сознающую себя природу, если признать, что мир, как объективированная мысль не содержит ничего кроме мысли, в таком случае противоречие, в котором вращается философ, перестает в его глазах быть помехой познанию вещей и является ему самой их сущностью, рефлектирующей в антиномиях его мысли.

Зная движущее начало и однообразную форму Гегелевской диалектики, мы не станем вконец останавливаться на неизменном и монотонном механизме его дедукции; для нас достаточно будет указать в его логике наиболее выдающиеся пункты его метафизики.

Противоречие, находящееся в идее бытия, разрешилось в становление. Бытие становится, т. е. фиксируется, определяется. Но определенное или конечное бытие, продолжается в бесконечность; ничто не обязывает мысль указать ему границу: отсюда происходит новое противоречие, которое разрешается в идее индивидуальности.

Бесконечное и конечное, подобно бытию и небытию, не суть двойственности несоединимых. Рассматривая бесконечное и конечное, как понятия друг друга исключаящие, старая метафизика забывала, что бесконечное, исключаемое конечным, было-бы ограничено конечным и было-бы конеч-

ным само. Если бесконечное начинается или оканчивается конечное и если конечное начинается или заканчивается бесконечное, если бесконечное находится за конечным, а конечное по эту сторону бесконечного, то собственно нет бесконечного, потому что бесконечное, ограниченное конечным, уже не есть бесконечное. С точки зрения спекулятивной логики бесконечность есть сущность конечного, а конечное — проявление бесконечного. Конечное и бесконечное суть две стороны одного тождества, две точки зрения, с которых мы рассматриваем сущее. Бесконечное тем самым, что дает себя существование, определяет, органичивает, отличает себя, полагает себя границей, становится Конечным.

Существовать *) можно лишь при известных условиях, известным образом и в известных границах. Существовать — значит определять. Существовать можно лишь в качестве конечного бытия ²⁾, следовательно, бесконечное в силу своего существования конечно, а конечное, рассматриваемое в источнике, из которого оно происходит, бесконечно; конечное и бесконечное тождественны и идея, в которой они отождествляются, их синтез есть то, что мы называем индивидуальностью (das Fürsichs-*sein*), единицей, атомом. Индивидуум есть все, но все в миниатюре, это бесконечное, но бесконечное, существующее известным образом, определенное бесконечное (infini défini), качество, ставшее количеством. Количество в свою очередь раздвигается на два противоречивых полярности: экстенсивное количество или число и интенсивное количество или степень. Число, которое есть, так сказать, разбавленное количество и степень, которая есть собранное, сконцентрированное количество, примиряются в идее меры и пропорции.

Идея меры есть синтез всех обобщенных нами идей, которая, как мы видели, производит одна другую. Это опять та же идея бытия, но раскрытая, распустившаяся; это бытие, ставшее жизнью

II. Сущность и феномен. Субстанциальность и причинность. Взаимодополнение).

Бытие, ставшее жизнью или сущностью, производит феномен. Идея сущности и феномена соотносительны; нельзя постигнуть одну, не постигнув другой. Сущность есть начало, которого необходимо следствие есть феномен. Отличаясь от своего начала, следствие однако не отди-

*) Для того, чтобы за нас не залупался русский читатель, нужно заметить, что употребленный в русском языке дуалистический термин: существовать, в немецком языке имеет два выражения: *Sein* и *Dasein*, т. е., существовать вообще (чистое бытие) и существовать как-либо определенно (квалифицированное бытие). Гегель в этом месте говорит о существовании как *Dasein*.

²⁾ Ср. § 50.

³⁾ В. Логин, Т. II. — Энциклопедия, § 112 ss.

чается от него существенно: Феномен, или факт—это сущность, начало, закон, по скольку он проявляется; феномен так мало отличается от сущности, что он напротив, есть сущность сущности, т. е. что существенное свойство сущности состоит в необходимости проявляться (*fabrizarsi*); свойство жизни — обнаруживаться; свойство начала — порождать свои последствия, свойство закона — утверждаться в феномене. Являться, обнаруживаться, порождаться — в этом состоит сущность жизни, и наоборот, факту существенно свойственно содержать в себе сущность. Феномен без сущности — есть просто ялязия.

Сущность, сравнительно с явлением, производить идею субстанциального, пребывающего, которое порождает свою противоположность-идею случайного. Случайно то, что только является, но не истекает из существа вещи. Но по скольку идея субстанциального происходит из умъ лишь вследствие противоположения, т. е., благодаря идее случайного, и по скольку существенное, чтобы произойти, нуждается в случайном, по столько случайно в свою очередь становится существенным, по столько верно то, что ни одно из понятий, чрез которые проходит логическая мысль, не есть абсолютное и независимое от понятий соседних. Исключая одно другое, они нуждаются одно в другом, они взаимно вызывают и производят друг—друга.

Сущность, по скольку она утверждается в серии феноменов, устанавливается вещь, предмет. Вещь или предмет есть совокупность фактов, связанных между собою одной и той же сущностью. Рассматриваемые в их отношении к вещи, эти факты или феномены получают название свойств. Подобно тому, как сущность без феномена есть абстракция, ничто не существующая, подобно тому быть и вещи, существующей помимо своих свойств. Вещь есть то, что суть ее качества, а не что-либо другое. Качества, это реальное содержание, вещь — содержащее, форма, которую принимает содержание, но которая сама по себе без содержания—ничто. Отдельные вещи от ее существенных свойств—и не останутся ничем; вещь состоит из своих качеств, а качества и суть сама вещь.

Рассматриваемая, как начало, производящее феномены, сущность получает название силы или агента. Феномен, рассматриваемый, как последствие начала или действующего закона, называется результатом, актом. Так как сила ничто иное, как собрание феноменов, серия актов или результатов, рассматриваемых в их тождестве, а акт есть лишь сама действующая сила, по скольку она проявляется, то объяснять действие (акцию) агентом—становится смъшной тавтологией (*cum origo facit dormire? quia etc*). Какова сущность, такова и форма, какова форма, каков агент, таковы и акты, законы свойства, таковы и проявления, каково дерево, таковы и его плоды.

Феномен, сказали мы, есть проявившаяся сущность, следствие есть начало в действии, свойства—есть сама вещь и наоборот. Это тождество

сущности и феномена, следствия и начала, силы и ее проявления; агента и акта, сущности и формы—устанавливает новое понятие—действительности, производительности, действия, понятие, которое есть синтез и резюме предстоящих понятий. Понятие действительности соотнобщает в логическом порядке тому, что в метафизическом называется природой⁹⁾. В самом деле действительность производит, творит — вот в чем состоит природа. Вещь сокровища, которая заключает в ее плодосное лоно, она проявляется, обнаруживается, берет снова в себя, чтобы их опять выявить, чтобы иже брать их назад и выявлять под все более и более совершенными формами.

Дейтельность — синоним действительности (*Wirklichkeit*). Дейтельность на самом деле лишь то, что реально, а реально лишь то, что действительно¹⁰⁾. Абсолютный покой нигде не существует и не есть реальность. Всякая реальность действительна, всякая действительность есть реальность и порождает реальность, реализует что нибудь. Сущность (жизнь) своей действительностью не только утверждает свою реальность, но реализует ее потому, что она есть реальность только под условием действия; действуя, она обнаруживается, сама себя производит, из простой возможности становится реальностью. Из идеи реальности вышла таким образом идея возможности, и реальность в сравнении с возможностью становится необходимостью. Что реально, то необходимо действительно, и нет действительности без сущности. Дейтельность, реальность, необходимость — синонимы. Существо существует в силу и поскольку оно действует и действует оно в силу и по скольку существует.

Сущность или реальность, рассматриваемая как носящая в себе необходимое начало действительности, называется субстанцией. Субстанция есть то, что само себя определяет, что носить в самом себе начало своего существования. Субстанция не есть субстрат, находящийся под и подпадающий своим атрибутам, но она есть собрание, единство, живая совокупность атрибутов. Таким образом исключаются из теологии—идея Бога, существующего вне вселенной, из психологии—идея души, существующей независимо от фактов, составляющих я, из физики—идея, в силу которой под материальными феноменами находится субстанция материи; отличная от этих феноменов, нечто непределенное и неизменяемое, что не являющееся ни протяжением, ни цветом, ни формой, но которое тем не менее есть нечто материальное. Субстанция материи есть абстракция мысли, чистая химера, выдуманная дуализмом. Под материальными феноменами нет ничего материального, что не было бы доступно научному наблюдению, решительно ничего. Если поэт мог бы сказать:

Ничто смертного, выходящего глубины природы,
Хорошо и то, если он знает ее роскошную одежу.

⁹⁾ Вспомним, что для Гегеля эти два понятия сливаются в одно.

¹⁰⁾ Из того, что в кантовской точке зрения реальное есть лишь один разум (р. 498), Гегель выводит знаменитое положение: что действительно, то разумно.

то причиной, этому оптический обман, свойственный дуализму. Если никто из смертных не проникал в глубину природы, если нам знакома лишь одна ее видимость, то это потому, что у материи нет этой глубины, поэтому что видимость материи и есть сама материя, потому что сущность материи именно и состоит в том, чтобы проявиться во вид, развернуться, не иметь центра, внутренней жизни. (Das Wesen der Materie ist die Ausserlichkeit). В предполагаемых глубинах природы нет ничего, чтобы не являлось наружу, на ее поверхности нет ничего, чего бы не было также в ее глубинѣ. Протяженная и непроницаемая на поверхности, она также протяжена и непроницаема в своем последнем основаніи, протяженная и непроницаема в самом своем существѣ¹⁰⁾.

Субстанція какой нибудь вещи есть, следовательно, совокупность ее атрибутов и их модификацій, но она не есть, как ее понимает Спиноза, чисто механический агрегат: она, напротив, представляет живое цѣлое, или скорее жизни, движение бытія, которое постоянно проявляется в совокупности атрибутов и их модификацій. Далека от того, чтобы быть мертвым субстратом, безразличной основой, она есть само начало движений и дѣятельности, которое обуславливает существование. Она отождествляется таким образом с самою дѣятельностью, с необходимостью дѣйствовать, перейти в акт, что, как мы видели, составляет сущность вещей.

По сколько атрибуты не присоединяются механически къ субстанціи, но связаны съ нею органической связью, но столько субстанція есть причина своих атрибутов, а атрибуты-сѣдствія субстанціи. Тут опять мы имѣем не безразличныя между собою идеи, но собраніе неотдѣлимых друг от друга идей. Причина нераздѣльна от своего сѣдствія, сѣдствіе составляет неразрывное цѣлое съ производящей его причиной; оно имманентно ей, как душа тѣлу.

Если атрибуты представляют субстанцію обнаружившуюся, объясненную, выраженную, то и сѣдствіе есть выполненная, объясненная, обнаружившаяся причина. В сѣдствіи нет ничего такого, что бы не было въ причинѣ, но и въ причинѣ нет ничего, чтобы не выразилось, не утвердилось, не реализовалось. Идея сѣдствія такъ мало отдѣльна от идеи причины, что всякое сѣдствіе есть въ свою очередь причина, а всякая причина въ свою очередь сѣдствіе предшествовавшей причины. Въ какой нибудь серіи причинъ и сѣдствій, А, В, С, D.... сѣдствіе В есть ничто иное какъ проявившаяся причина А, самоутверждающаяся какъ причина и становящаяся въ В причиной С, въ С причиной D и т. д.

Но эта же рядъ не безконеченъ, какъ это полагаетъ формальная логика, это не progressus in infinitum, гдѣ всякое сѣдствіе порождаетъ новое сѣдствіе, не реагируя на породившую его причину. На самомъ дѣлѣ, сѣдствіе В есть не только причина С, но также причина А. Въ самомъ дѣлѣ, А не было бы причиной, если бы не производило В, следовательно, благодаря В, по причинѣ В, А становится причиной; сѣдствіе, В не только есть сѣдствіе, но и причина причины А. Сѣдствіе неслѣдствіе необходимой реакціи, есть причина своей причины; причина, въ свою очередь, всегда есть сѣдствіе своего сѣдствія. Дождь, напр. есть причина влажности, а влажность, въ свою очередь, есть причина дождя; каждый характеръ известнаго народа зависитъ отъ формы его правленія, но и отъ характера народа зависитъ форма его правительства. Такимъ образомъ, если сѣдствіе не предопредѣлено фатальнымъ образомъ своею причиною, не реагируетъ въ свою очередь на эту причину, то рядъ причинъ и сѣдствій, которая даетъ намъ природа вещей, не есть прямая линія, которую доказывали бы безконечность, но линія, которая возвращается къ самой себѣ, къ точкѣ своего отпадения, т. е. кругъ. Рядъ въ видѣ прямой линіи есть неопредѣленная идея, которая вмѣстѣ съ своимъ объектомъ терпитъ по обѣ стороны въ туманной безразличности, кругъ, напротивъ, есть опредѣленная конкретная идея, законченное цѣлое (absolūtum).

Эта реакція сѣдствія на причину устанавливаетъ взаимодѣйствіе (Wechselwirkung). Начало взаимодѣйствія возвышаетъ важность сѣдствія и даетъ ему печать свободы, независимости, индивидуальности, которой оно совершенно лишено въ системѣ Спинозы. У Спинозы сѣдствіе такимъ образомъ зависитъ отъ причины и не имѣетъ по отношенію къ ней ни тѣни независимости, индивидуальной мощи. Детерминизмъ Спинозы — глубокая ошибка; въ дѣйствительности, сѣдствіе есть сѣдствіе только съ известной точки зрѣнія и детерминировано только въ известной степени. Ни въ началѣ, ни въ средѣ, ни въ концѣ ряда причинъ нетъ причинъ, отъ которой отъ всѣхъ остальныхъ, причинъ, которая была бы абсолютной во вредъ всѣмъ остальнымъ. Въ цѣли причинъ абсолютное не находится нигдѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ, оно находится въ совокупности индивидуальныхъ и относительныхъ причинъ. Следовательно, эти причины не идутъ, подобно рабамъ, за триумфальной колесницей верховной причины, исключаяющей всякую другую причинность; причина, неслѣдствіе которой всѣ остальные причины терпятъ въ ничтожество; но каждая индивидуальная причина, до известной степени, составляетъ часть абсолютнаго, каждая абсолютна относительно, ни одна не абсолютна въцѣлѣ, потому что индивидуальная абсолютная причинность предполагала бы детерминизмъ и уничтоженіе второстепенныхъ причинъ. Всякая причина есть сѣдствіе и всякое сѣдствіе есть причина. Другими словами, идея причинъ есть идея относительная; какъ и идея сѣдствія: абсолютное никогда не находится на одной сторонѣ, исключая всѣ другія; оно лежитъ въ цѣломъ,

¹⁰⁾ Гегель цитируетъ здѣсь согласія съ его мыслями слова Гете:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male.

въ совокупности; нѣтъ всемогущаго индивидуума, но есть совокупность болѣе или менѣе могущественныхъ существъ, и собраніе всѣхъ этихъ индивидуальныхъ могуществъ составляетъ всемогущество, т. е. всякое могущество, или чтобы сдѣлать мысль Гегеля еще болѣе ясной, — все, что существуетъ, какъ могущество и причинность.

III. Субъективная, объективная и абсолютная чистота ¹¹⁾.

Всѣ совокупности, до сихъ поръ проявившіяся идеи не имѣютъ реальности. Качество, количество, сила, причина — все это ничто, если взять ихъ абстрактно отъ этого чѣлаго, въ которомъ они обнаруживаются. Въ природѣ ничто не существуетъ изолированно, ничто также въ области мысли не можетъ претендовать на абсолютную автономію, такъ какъ послѣдняя существуетъ лишь въ совокупности индивидуальныхъ понятій. Лишь въ чѣломъ свобода. Отсюда то и происходитъ непреодолимое стремленіе логической мысли къ все болѣе и болѣе совершенному синтезу своихъ элементовъ, отсюда ея постоянное движеніе къ идеѣ чѣлаго (Begriff) ¹²⁾ или вселенной.

Идея чѣлаго или вселенной удваивается въ свою очередь. Съ одной стороны это то идеальное чѣлое, тазаключенная въ насъ вселенная, которую мы называемъ субъектомъ, понятіемъ *). А съ другой стороны она есть внѣшнее и объективное чѣлое, которое называется міромъ, вселенной.

Состанные элементы идеи жизни, сущность, феноменъ и взаимодѣйствующая акція, находятся въ субъективномъ чѣломъ или понятіи подъ именемъ всеобщаго, частнаго, индивидуальнаго. Въ сужденіи, которое есть мысль или субъектъ въ дѣйствіи, всеобщее и индивидуальное, общее и частное кажутся различными и раздѣленными, но въ дѣйствительности сужденіе есть лишь утвержденіе ихъ тождества; когда я напр. говорю, что человекъ смертенъ, или что Иванъ смертенъ, я утверждаю, что частному существу (человѣку) принадлежитъ общее всѣмъ творениямъ свойство — смертность, и что индивидуумъ Иванъ, въ свою очередь, отождествляется, какъ смертный со всей совокупностью твореній. Сужденіе, но, сколько оно утверждаетъ тождество всеобщаго и индивидуальнаго, общаго и частнаго, противорѣчиво.

Разрѣшеніе противорѣчія находится въ умозаключеніи или силлогизмѣ. Всеобщее или общее понятіе является въ немъ въ видѣ большой посылки, индивидуальное — въ видѣ заключенія, а меньшая посылка, стоящая

какъ соединительная черта между большой посылкой и заключеніемъ, объясняетъ ихъ тождество.

Субъективная вселенная или лучше мысль, будь это идея обща, частная или индивидуальная, или сужденіе, либо умозаключеніе, есть форма безъ основанія, содержащее безъ реального содержимаго, т. е. противорѣчіе. Отсюда стремленіе мысли реализоваться, дать себѣ содержаніе, объективироваться. Мысль, какъ реальность противорѣчива, и, иди еще не реализованная, называется чѣломъ, конечной причиной. Чѣло существуетъ въ принципѣ, но не существуетъ, по скольку она не достигнута. Это противорѣчіе есть вѣчный источникъ жизни въ природѣ, прогресса въ исторіи. Мысль реализованная, объективированная, ставшая тѣлесной — это міръ, вселенная, объективная совокупность, или совокупность объектовъ. Общее, частное, индивидуальное объективированы поочередно въ механизмы (простое внѣшнее подлѣположеніе объектовъ), въ химизмы (взаимное проникновеніе объектовъ), въ организмы (совокупность — единство).

Однако мысль, которая уже не есть мысль, мысль, ставшая тѣломъ, опять есть нѣчто противорѣчивое. Какъ мысль не для того создана, чтобы оставаться пустою, но чтобы дать себѣ самой объективное содержимое, такъ и міръ, собраніе вещей, создано не для того, чтобы оставаться музеемъ сознанію, но оно существуетъ для сознанія, оно предназначено, иди тому, чтобы жить познаннымъ, мыслимымъ, понятнымъ; мысль есть содержащее безъ содержимаго міръ — содержимое безъ содержащаго. Отсюда выводится, что субъективное познаніе и міръ, мысль и вселенная непреодолимыми образомъ стремятся къ взаимному проникновенію и отождествленію. Эти дѣя вселенныя, изъ которыхъ одна находится въ насъ, другая внѣ насъ, соединяются въ абсолютную идею, которая съ точки зрѣнія теоріи называется Истинной, а съ точки зрѣнія практики — Благомъ.

Эта Идея по преимуществу, высшій синтезъ и послѣднее слово развитія бытія, это есть субъектъ, охватывающій вселенную, это вселенная, сама реализованная и воспринятая субъектомъ, это субъектъ, отождествляющійся съ объектомъ, познающій себя въ субъектѣ; это абсолютное и окончательное существо и дальше нѣтъ ничего. Абсолютная Идея (разумъ) есть правдѣе существо, но существо, ставшее на высшую точку могущества, существо совершенное.

Итакъ, быть — значитъ развиваться, становиться. Противорѣчіе, присущее бытію, есть начало развитія: быть, развернуться, войти въ себя (познать себя) — вотъ его неизмѣнный ритмъ; качество, количество, жизнь, сущность и феноменъ, субстанціальность и причинность, взаимодѣйствіе; субъективность, объективность, абсолютное — такое рядъ его станиій.

Зная это начало, этотъ ритмъ и эти станиіи, мы знаемъ а priori природу, которому вѣдуютъ въ своихъ твореніяхъ природа (развернувшись въ разумъ) и духъ (разумъ, снова вошедшій въ себя).

¹¹⁾ Логика, Т. III. — Энциклопедія, § 160 ss.

¹²⁾ Begriff въ языкѣ Гегеля есть синонимъ In Begriff, чѣлаго, совокупности.

* Читатель не долженъ забывать, что терминъ: понятіе, употребляется у Гегеля не въ обычномъ смыслѣ (не какъ мысленная абстракція, а какъ сущая о себѣ реальность).

Принтаваніе редактора.

I. Неорганическая природа.

Подобно воспроизводящей мысли человека, творческая мысль начинается с самого абстрактного, неясного, неуловимого, чтобы дойти посредством длинного прогрессивного ряда к самому конкретному, самому совершенному — законченному — к человеческому организму. Точка ее отправления, основа и первое условие ее эволюций есть пространство.

Подобно бытию, стоящему во главе логики, пространство существует и не существует, есть и нѣтъ и ничто. Это противорѣчье и есть самое начало физического творения, первоначальная пружина, приводящая его въ движение. Такимъ образомъ пространство становится матеріей. Путемъ движенія матерія раздѣляется на раздѣльные единицы (*Für sich sein*) и становится звѣздной системой. Небесная тѣла являются уже рудиментарными попытками индивидуальности, создание свѣтила есть первый шагъ природы на пути къ индивидуализации. Стремление къ индивидуальной жизни, проходящее черезъ всю природу въ видѣ безмѣрнаго желанія, проявляется въ формѣ тяготѣнія. Всеобщее тяготѣніе есть идеальное единство, изъ котораго исходятъ вещи, и къ которому онѣ стремятся, утверждаясь въ средѣ своего раздѣленія.

Первобытная и безформенная матерія, общая колыбель небесныхъ тѣлъ, соответствуетъ тому, что въ логикѣ называется неопредѣленнымъ бытіемъ. Распределение этой матеріи, ея организациі въ мірѣ свѣтила соответствуютъ категориямъ количества. Наконецъ, всеобщее тяготѣніе реализуетъ идею пропорциональности. Астрономическій космосъ есть родъ общества и уже осуществляетъ элементарнымъ образомъ тотъ идеалъ, къ которому стремится человеческое общество. Но законы, управляющие этимъ рудиментарнымъ состояніемъ, суть пока лишь законы механическіе; соотношение свѣтила между собою резюмируется въ законѣ тяготѣнія. Поэтому и наука, занимающаяся этой первоначальной фазой развитія вселенной, астрономіи, рассматриваетъ болѣе размѣры свѣтила, ихъ разстоянія, ихъ внѣшнія соотношенія, нежели ихъ внутреннія свойства, ихъ составъ, ихъ физиологію.

II. Химизмъ.

Чтобы дать начало жизни, матерія дифференцируется химически; первоначальное ея единство сменяется разнообразіемъ элементовъ, ихъ взаимо-

*) Энциклопедія, § 245 ss. — Въ изложеніи философіи природы мы обратили вниманіе на вѣтвистыя, впрочемъ неважныя изгибы, которыя сдѣлала въ ней школа Гегеля.

дѣйствіемъ, внутренней работой противорѣчій и примиренія, раздѣленія и сродства, поляризаціи и соединенія, что и составляетъ предметъ химіи.

Посредствомъ химизма природа приближается къ окончательной сдѣл своихъ эволюцій. Движеніе свѣтила затрагиваетъ лишь поверхность тѣла; химизмъ есть внутренняя трансформация, перемѣна не только мѣста, но и сущности; онъ подготавливаетъ окончательную и совершенную трансформацию матеріи въ духъ, бытія въ созданіе, необходимости въ свободу.

Тяготѣніе, — характеристическій феноменъ элементарной фазы исторіи міровъ, становится свѣтомъ, электричествомъ, теплотой. Правда, въ химическихъ метаморфозахъ нѣчто еще не подходитъ на индивидуальность, въ нѣдрахъ нѣтъ ничего постоянного, опредѣленнаго, сосредоточеннаго; выходящее... все здѣсь движеніе и трансформация, но въ этомъ рядѣ метаморфозъ мы видимъ то же, что и въ рядѣ причинъ и сдѣлствій. Твореніе есть логически-идеальная божественная логика; и, подобно тому, какъ въ логикѣ мы видимъ, что этотъ рядъ возвращается къ точкѣ своего отправления и образуетъ кругъ или цѣлость, подобно тому и въ природѣ въ каждый данный моментъ мы видимъ химическій процессъ, возвращающійся къ точкѣ исхода, къ своему источнику и образующій тѣ совокупности, которыя мы называемъ организмами, живыми индивидуумами.

Созданіе индивидуума есть результатъ той же силы, которая вызвала къ жизни астрономическій космосъ изъ первобытной матеріи. Еслибы матерія была лишь матеріей, то она не могла бы стать началомъ космоса; еслибы вѣчное движеніе химическихъ трансформаций заключало только однѣ элементы и роковой законъ неопредѣленной метаморфозы, то изъ него не могло бы выйти постоянно возобновляющагося организма, но въ глубинѣ неорганической матеріи, лежитъ творческая идея, для которой она служитъ лишь оболочкой, подъ нею находится незыбимый архитекторъ, абсолютный духъ, который потому только есть послѣднее слово вещей и вершина зданія вселенной, что онъ былъ уже ее началомъ и вѣчной причиной.

Если изъ самой ничтожной, самой абстрактной, самой безсильной реальности, матеріи, каковыя мы неспостижимымъ чудомъ развиваемъ рядъ все болѣе и болѣе совершенныхъ твореній, то это потому, что по ту сторону матеріи отъ вѣка находится безконечный разумъ, который реализуетъ свое содержимое посредствомъ матеріи и ея эволюцій.

Чисто механическія теоріи матеріализма и дуалистическаго спиритуализма не могутъ объяснить тайны творенія міровъ. Каково бы ни было значеніе физическихъ силъ, онѣ суть лишь агенты жизни, а не самая жизнь. Въ основаніи феноменовъ, которые они производятъ, лежитъ логическая сила, безъ которой они сами не существовали бы. Эта та исходная и первобытная сила, устроила астрономическій міръ, распредѣлила звѣздныя группы и центры, урегулировала ихъ движенія; посредствомъ историчной эволюціи она опредѣлила чѣмъ каждая изъ небесныхъ тѣлъ, изъ чѣстности — поляризація химическихъ элементовъ и въ первобытную метаморфозу — субстанціи, которая же про-

является и как начало индивидуации. Съ другой стороны, могущество, которое изъ звѣздной жизни выводитъ органическую жизнь, не есть — *deus ex machina*, отдѣленный пропастью отъ міра и входящій въ нее въ 3-й разъ, чтобы дать новое направление ходу вещей; это божественный Разумъ, творческая мысль, Идея, развертывающая изъ самой себя новую фазу, лишь только наступили условия этой новой фазы. Благодаря единству творческаго разума, въ развитіи вещей не можетъ быть ни малѣйшаго пробѣла, ни малѣйшаго нарушенія непрерывности. Въ природѣ все—связь, сцѣпленіе, правильный процессъ. Метаморфизмъ—это усовершенствованный механизмъ; организмъ, выходящій изъ борьбы химическихъ элементовъ есть усовершенствованное свѣтло; животное, къ которому мы теперь обратимся,—есть усовершенствованное растеніе; это одна и также Идея, которая развертывается въ восходящемъ рядѣ формъ, одна и также жизнь, проходящая рядъ степеней отъ матеріи до духа.

3. Органическій міръ.

Въ силу закона непрерывности, который управляетъ природой, реакція, которая возирается на саму себя и локализируетъ химизмъ, ни внезапна, ни насильственна. Она уже давно подготовлена. Какое нибудь небесное тѣло, напримѣръ земля, есть уже, какъ мы сказали, родъ индивидуальности, грубая попытка на пути къ тому совершенству, которое природа стремится осуществить. Въ этомъ смыслѣ можно говорить даже не въ позитивскомъ смыслѣ о душѣ небесныхъ тѣлъ и о душѣ земли. Земля, какъ громадная первобытная и типическая кѣлка имѣетъ свое ядро, свою капиллярную систему и свою оболочку, земную кору. Жизнь земли имѣетъ свои периститы, свои перерывоты, свою исторію, и если земной организмъ становится тѣмъ трупомъ, анатомированіемъ котораго занимается теперь наука геологів, если первобытная жизнь земнаго шара мало по малу исчезаетъ, то все это происходитъ съ тѣмъ, чтобы стать неиссякаемымъ источникомъ новой и болѣе совершенной жизни, жизни истинно организованной и индивидуализованной. Изъ пепла земнаго организма возникаетъ царство растительное, растение, обладающее свойствомъ собирать неорганическую матерію, ассимилировать ее посредствомъ всасыванія, растеніе, дышащее и размножающееся.

Растеніе есть индивидуумъ, но индивидуумъ несовершенный, т. е. оно еще не представляетъ нераздѣльной совокупности. Оно есть родъ ассоціаціи или конфедераціи, члены которой въ свою очередь являются болѣе или менѣе автономными индивидуумами; автономность членовъ такъ велика, что каждая кѣтка есть независимый индивидуумъ, полное дерево; верхушка можетъ стать корнемъ, корень верхушкой; каждый растительный индивидуумъ представляетъ націю, каждое дерево настоящій лѣсъ; черенокъ есть ничто иное, какъ призывеніе того начала, что растеніе, не будучи индивидуумомъ

въ настоящемъ смыслѣ слова, есть только ассоціація индивидуумовъ, соединенныхъ не связью единства, а связью общности.

Индивидуальность въполнѣ осуществляется только въ животномъ царствѣ. Тѣло или животный организмъ представляетъ действительно одну нераздѣльную совокупность, части которой суть дѣйствительно члены, т. е. рабы центральнаго единства. Животное утверждаетъ свою индивидуальность, непрестанно ассимилируя, дыша, свободно двигаѣсь. Оно одарено чувствительностью, внутренней тѣлостью и голосомъ, что касается самыхъ совершенныхъ его представителей, однако и здѣсь еще существуютъ незамѣтные переходы. Мы видѣли, что неорганическое царство сближается съ царствомъ растительнымъ при посредствѣ звѣздныхъ индивидуальностей и кристалловъ; царство растительное переходитъ въ царство животное въ рядѣ зоофитовъ. Полимъ есть еще растеніе, у котораго опытный наблюдатель находитъ первые симптомы животной жизни; онъ еще настолько представляетъ растеніе, что существуетъ, подобно растенію, только въ видѣ конфедераціи или ассоціаціи; индивидуумы, составляющіе полимъ, какъ и индивидуумы растенія, совершенно похожи другъ на друга, представляютъ съ одной стороны индивидуумы, съ другой лишены индивидуальности, лишены свободы, независимости отъ той почвы, которую они строятъ сообща, подчиняясь роковому закону. Червякъ, ползающій по землѣ, имѣющій уже относительную независимость, которой не знаетъ растительное царство, представляетъ еще, несмотря на свои преимущества, только ассоціацію тождественныхъ индивидуумовъ; онъ есть только растеніе, уже порвавшее пупочную связь, которая прикрѣпляла его къ матеріи-землѣ, чтобы жить собственной жизнью, но на счетъ той земли, которая его произвела.

Однако, начиная съ червяка и зоофита, животныя свойства постепенно развиваются. Одна и также идея, одинъ и тотъ же основной планъ, но все совершеннѣе исполненный, проходитъ черезъ ряды раковинныхъ, наѣдокъ, рыбъ, земноводныхъ, птицъ, китообразныхъ, позвоночныхъ. Наконецъ въ челоѣвчскомъ организмѣ, самомъ совершенномъ изъ животныхъ созданій, творческая идея находитъ условия для своего осуществленія въ наиболѣе чистомъ видѣ. Здѣсь она останавливается. Въ матеріальномъ мірѣ она не производитъ ничего болѣе совершеннаго, болѣе тонкаго, болѣе законченнаго, чѣмъ челоѣвчскій организмъ. Но это только въ мірѣ матеріальномъ, сказали мы, ибо творческая идея, нисколько не истощившаяся въ созданіи челоѣвика, развертываетъ самыя драгоценныя свои сокровища въ челоѣвчествѣ, и развитіе въ собственномъ смыслѣ, т. е., исторія, начинается только съ рожденіемъ духа.

Органическій міръ осуществляетъ идею живой и солидарной совокупности и изображаетъ абсолютное, такъ что каждый индивидуумъ въ природѣ есть маленькое абсолютное и считаетъ себя таковымъ. Самое послѣднее изъ органическихъ существъ властвуетъ надъ неорганической природой, добываетъ себѣ изъ химическихъ элементовъ, организованныхъ или

неорганизованных, средства къ существованію, проникается ими, такъ сказать, поглощаетъ ихъ, но оно, въ свою очередь, становится жертвой болѣе могущественнаго существа, которое поглощаетъ его. Смерть, общая участь всѣхъ организованныхъ существъ, есть наказаніе ихъ эгоизма и личное доказательство бессилия матеріи осуществить абсолютное во всей его полнотѣ; возвращая индивидуальное въ общее, она напоминаетъ намъ, что міръ единъ, что всѣ его части солидарны, что наша индивидуальность, подобная величайшему небесному тѣлу и малѣйшей травкѣ, составляетъ часть механизма божественной логики.

III. Философія духа.

1. Субъективный духъ или индивидуумъ *).

Появленіе духовнаго существа въ нѣдрахъ природы вовсе не внезапно и непредвидѣнно. Жизнь вырабатывается и уточняется черезъ рядъ прогрессивныхъ организмовъ, чтобы достигнуть моральной жизни. Природа въ некоторыхъ образахъ ищетъ и производитъ человѣка въ серіи растений, въ животныхъ видахъ, и она тотчасъ же производитъ его, лишь только осуществила необходимыя для человѣческаго существованія условія. По мѣрѣ того, какъ улучшаются условія для существованія животныхъ организмовъ, очищается атмосфера, твердая земля выдвигается и расширяется, — животныя функціи начинаютъ отдѣляться другъ отъ друга, органы дифферендируются, формы обрисовываются; растительныя породы усложняются и получаютъ разнообразіе; виды животныхъ увеличиваются, проявляютъ разнообразныя свойства, инстинкты, направленіе; ощеніе, перцепція, память, предвидѣніи разума, постепенно проявляются. Мало по малу слѣпая сила становится силой сознательной. Наконецъ заря уступаетъ мѣсто дню, солнце разума восходитъ надъ міромъ: появляется человѣкъ.

Сынъ природы, онъ предназначенъ къ тому, чтобы стать ея царемъ. Онъ обладаетъ только ему одному свойственнымъ могуществомъ, могуществомъ измѣнить, которое онъ проявляетъ въ низшихъ царствахъ и въ самомъ себѣ. Онъ одинъ измѣняетъ природу, другія существа и самоусовершенствуется при помощи собственныхъ силъ. Животное самосохраняется и воспроизводится; человѣкъ самосохраняется, воспроизводится и прогрессируетъ, идя передъ собой идеалы: благо, прекрасное, истинное. Однимъ словомъ, человѣкъ есть духъ, т. е. сознание и свобода.

Но, вышедши изъ юрна природы, человѣкъ только въ принципѣ таковъ. Духъ, какъ и природа, подчиненъ закону развитія. Сознаніе и свобода не существуютъ, слѣдовательно, въ колебеліи индивидуума и въ колебеліи рода. Роль, какъ и индивидуумъ, появляется въ состояніи дѣйства. Но

дѣйство есть состояніе противорѣчія, это сознаніе еще безсознательное, свобода еще въ рабствѣ. Человѣкъ дитя есть еще существо безличное, пасивное проявленіе общей жизни, слѣпой органъ всемогущаго инстинкта. Чтобы стать настоящимъ человѣкомъ, онъ долженъ подняться изъ того состоянія невинности, въ которомъ роковымъ образомъ пребываютъ растенія, животное, онъ долженъ постепенно высвободиться изъ объятій природы, долженъ сознать свою независимость, свою духовность, самаго себя. Съ этого момента начинается новое развитіе жизни природы, получившей сознаніе, развитіе разума, нравственности, свободы въ индивидуумѣ и въ человѣческомъ обществѣ, исторія политическая, литературная, религіозная, научная.

Индивидуумъ, въ природномъ состояніи, подчиненъ слѣпому инстинкту, животнымъ страстямъ и тому эгоизму, который составляетъ отличительную черту животной жизни. Но, по мѣрѣ развитія разума, онъ признаетъ въ другихъ индивидуумахъ себѣ равныхъ, т. е. духовныя существа. Онъ признаетъ, что разумъ и свобода, однимъ словомъ, духъ не есть лишь его исключительное свойство, но что онъ существуетъ, въ разныхъ степеняхъ, во всей совокупности индивидуумовъ его рода. Онъ признаетъ духовность себѣ подобныя и преклоняется предъ нею, какъ предъ закономъ, который онъ долженъ уважать. Такъ какъ духъ, который онъ находитъ въ себѣ, есть синонимъ разума и свободы, то, преклоняясь предъ разумомъ и себѣ подобнымъ, онъ преклоняется передъ ихъ свободой. Духъ субъективный, индивидуумъ, онъ сознаетъ себя свободнымъ; ибо сознавая себя духомъ, значитъ сознавать себя свободнымъ; но онъ сознаетъ, что подобный ему, какъ духъ, свободенъ, подобно ему. Лишь только онъ становится способнымъ разсуждать, онъ тотчасъ понимаетъ, что его индивидуальная свобода ограничена свободой ему подобныя. Неограниченная свобода принадлежитъ лишь совокупности различныхъ существъ, роду, человѣку въ общемъ смыслѣ; индивидууму принадлежитъ лишь болѣе или менѣе значительная часть общей свободы, свобода относительная. Слѣдовательно, если слова духъ и свобода суть синонимы, то нельзя того же сказать о выраженіяхъ субъективный духъ и абсолютная свобода. Свобода есть общее всѣмъ благо; поэтому индивидуумъ не можетъ претендовать на исключительное ея обладаніе, не входя въ противорѣчіе съ самой природой вещей. Фактъ свободы мнѣ подобнаго существа становится закономъ, уздой, ограниченіемъ моей собственной свободы. Свобода всѣхъ есть законъ, исходящій изъ духовности всѣхъ эту силу, стоящую надъ субъектомъ, Гегель называетъ объективнымъ духомъ.

2. Объективный духъ или общество *).

То, что въ естественномъ состояніи проявлялось какъ слѣпой инстинктъ, инстинктъ продолженія вида, инстинктъ мненія, продолжаетъ проявляться,

но видоизменяет форму. Оно является теперь въ формѣ брака, законнаго возмездія, но видъ инстинкта, урегулированнаго, дисциплинированнаго, облагороженнаго закономъ.

Духъ объективный, т. е. духовная природа или свобода всѣхъ, признанная и принята индивидуумомъ, проявляется прежде всего въ формѣ права. Право есть гарантія свободы всѣхъ посредствомъ ограниченія свободы всѣхъ, ограниченіе свободы каждаго посредствомъ свободы всѣхъ, или наконецъ, свобода, признанная всѣми и для всѣхъ.

Признанный свободнымъ индивидуумъ есть личность. Свободная индивидуальность устанавливаетъ личность. Но индивидуальная свобода, если она не можетъ себя установить и осуществить, есть лишь абстракція и пустое слово; поэтому ей необходимы орудія, средства, почва, среда, дѣло, бы она могла развиваться. Необходимое для индивидуума средство, чтобы осуществить и проявить свою личность, есть собственность. Каждая легальная личность, вслѣдствіе самаго факта свободной дѣятельности, обладаетъ правомъ владѣть, а слѣдовательно, и правомъ отчуждать свою собственность. Это отчужденіе происходитъ подъ видомъ договора. Слѣдовательно, договоръ есть государство въ зародкѣ.

Право проявляется въ полнотѣ своего могущества только тогда, когда индивидуальный капризъ вступаетъ съ нимъ въ столкновение, когда произвольная и ирраціональная воля челоуѣческаго субъекта входитъ въ столкновение съ общей или легальной волей (объективнымъ духомъ). Изъ столкновения между индивидуальной волей и волей легальной рождается проступокъ (injuria, т. е. безправіе, отрицаніе права). Проступокъ и преступленіе на время отрицаютъ право. Но, несмотря на то, что индивидуумъ его уничтожаетъ, оно тѣмъ не менѣе считается правомъ, волею всѣхъ. Право, подобно на мгновеніе скачотъ пружинѣ, тотчасъ же выпрямляется; отрицаніе права въ свою очередь отрицается, уничтожается; право и легальное равновѣсіе восстанавливаются подъ видомъ наказуемости. Слѣдовательно, несправедливость, проступокъ, преступленіе служатъ только къ тому, чтобы яче выставить могущество справедливости и доказать, что разумъ и право стоятъ выше каприза и произвола индивидуумовъ. Наказаніе, которое налагаетъ законъ, не есть наказаніе въ смыслѣ исправленія, но справедливое воздаяніе. Оно есть не средство, а дѣло. Это право, отыскавшее свое право, правосудіе получившее правосудіе. Правосудіе отправляется для самаго себя, а не для чего нибудь иного. Наказуемый есть орудіе правосудія, непривольный органъ для его прославленія. Исправленіе индивидуума стоитъ здѣсь на второмъ планѣ. Существенное въ наказаніи, его дѣло и назначеніе есть торжество идеи, восстановленіе нарушеннаго индивидуумомъ принципа, и пусть лучше погибнетъ міръ, тѣмъ справедливости.

Изъ этихъ соображеній вытекаетъ, что смертная казнь совершенно справедлива и должна существовать. Много исправите вы виновнаго, убивши его, возразятъ на это! Это возраженіе, которое слишкомъ часто повторяютъ

въ наше время, основано, по мнѣнію Гегеля, на ложной идеѣ о законномъ возмездіи, дѣло котораго есть не наказаніе индивидуума, но торжественное утвержденіе неизмѣннаго и священнаго принципа. Поэтому смертная казнь не должна уступать ложной сентиментальности.

Въ этомъ положеніи справедливо только то, что юридическая точка зрѣнія односторонняя, исключительная. Въ самомъ дѣлѣ, для права важнее только законъ и его исполненіе, оно нисколько не обращаетъ вниманія на внутреннее побужденіе, лежащее въ основаніи законнаго акта. Но индивидуумъ можетъ въ точности сообразоваться съ предписаніями закона, онъ можетъ быть совершенно честнымъ въ своей внѣшней жизни безъ того, чтобы всеобщая воля стала его собственной волей и истиннымъ побужденіемъ, его поступковъ. Итакъ, въ сферѣ права и законности, несмотря на видное соотвѣтствіе, существуетъ скрытый, но несма реальный антагонизмъ между субъективнымъ и объективнымъ духомъ.

Этотъ антагонизмъ долженъ исчезнуть, внѣшняя и безличная воля, которая именуется закономъ, правомъ, справедливостью, должна стать личной волей индивидуума, внутреннимъ закономъ его поступковъ. Законъ долженъ напечатлѣться въ сердцахъ, честность должна стать правдивостью. Необходимо, выражаясь языкомъ Гегеля, чтобы объективный духъ сталъ субъектомъ.

Нравственность есть сердечная легальность, законъ, отождествившійся съ личностью индивидуума. Въ нравственной сферѣ законъ становится нравственнымъ закономъ, совѣстью, идеей блага. Нравственность исходитъ не только актъ, какъ таковой, но и намѣреніе, вызвавшее его. Если законоуѣрный порядокъ управляетъ матеріальными сторонами жизни, не затрагивая сердца и совѣсти индивидуума, если онъ даетъ лишь извѣстное направленіе, не сообщая ей дѣла болѣе возвышеннаго, неведи матеріальный интересъ, то нравственность ставитъ индивидууму болѣе высокія дѣла: она подчиняетъ матеріальный интересъ интересу высшаго порядка, подчиняетъ пользу благу.

Нравственность осуществляется въ дѣломъ рядѣ установленій, дѣлъ, которыхъ объединитъ индивидуальныя воли въ общемъ служеніи идее блага.

Основное нравственное установленіе, базисъ всѣхъ прочихъ, есть бракъ. семья. На этомъ установленіи построено гражданское общество и государство. Государство не можетъ существовать безъ семьи. Отсюда слѣдуетъ, что бракъ есть священный долгъ. Поэтому онъ никогда не долженъ быть результатомъ сентиментальнаго увлеченія. Хотя любовь и представляетъ могущественнаго двигателя при заключеніи супружескаго союза, но первой и главной основой для него должно быть чувство долга и разума. Бракъ, только тогда представляетъ нравственный актъ, когда онъ совершается въ виду общества и государства.

Бракъ, заключаемый помимо разума и чувства долга, равняется почти конкубинату. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать вопросы о

приводят. Разводъ могъ бы быть оправдываемъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы брачное соединеніе было исключительно дѣломъ склонности. Рациональная нравственность осуждаетъ его въ принципѣ и допускаетъ его на практикѣ только въ исключительныхъ случаяхъ, предусмотрѣнныхъ закономъ. Святость брака и честь корпорацій составляютъ необходимыя основы общества и государства; источникъ благоденствія народовъ. Проституція и личный эгоизмъ неизбежно приводятъ къ дезорганизации и упадку.

Индивидуумъ порождаетъ индивидуумъ, семья порождаетъ семью, а изъ семьи вырастаетъ гражданское общество.

Гражданское общество еще не составляетъ государства. Его цѣль — охраняетъ матеріальныхъ и нравственныхъ интересовъ индивидуума. Отсюда происходитъ тотъ эгоистичный, утилитарный и буржуазный духъ, который господствуетъ въ маленькихъ странахъ, гдѣ гражданское общество и государство еще слиты.

Этотъ партикуляризмъ исчезаетъ вмѣстѣ съ образованіемъ большихъ унитарныхъ государствъ. Государство отличается отъ гражданского общества тѣмъ, что оно преслѣдуетъ не исключительно благо индивидуумовъ, но стремится къ осуществленію идеи, изъ за которой оно готово, если нужно, принести въ жертву частныя интересы. Буржуазный эгоизмъ, который господствуетъ въ гражданскомъ обществѣ, находитъ здѣсь противоязъ, поправку, наказаніе. Политическое государство съ его возвышенными и идеальными стремленіями, великими и плодотворными цѣлями, есть господство идеи надъ эгоизмомъ, торжество объективнаго разума. Оно представляетъ ту цѣль, для которой семья и гражданское общество являются средствами. Поэтому частные интересы племени и города должны уступить великимъ интересамъ отечества. Государство представляетъ существеннымъ образомъ сферу идеи и всеобщаго и не можетъ, слѣдовательно, допускать эгоистическихъ оппозицій.

Республика, по мнѣнію Гегеля, вовсе не есть самая совершенная форма правленія. Она, какъ основанная на смѣшеніи гражданского общества и государства, преувеличиваетъ значеніе и роль индивидуума. Республики обыкновенно переходятъ въ крайнюю противоположность, въ абсолютизмъ потому именно, что онѣ принесли въ жертву капризамъ индивидуума, семьи или касты идею. Диктатура, къ которой пришли всѣ республики древности, необходима критика, осужденіе верховнымъ разумомъ основнаго недостатка республиканской формы, демократической или аристократической: исключительнаго индивидуализма.

Нормальная политическая форма есть монархія: дѣйствительная, только въ свободномъ дѣйствіи единоличнаго главы находитъ себѣ адекватное выраженіе идеи, представляемая государствомъ. Государство есть абстракція до тѣхъ поръ, пока оно не олицетворяется въ монархѣ, выставляя его могущество, его политическія традиціи, той идее, которую оно призвано осуществлять. Глава государства — это государство, ставшее челоюкомъ, безлич-

ный разумъ, ставшій разумомъ личнымъ, общаго воли, ставшаго волей личной. Въ этомъ, по мнѣнію Гегеля, истинный смыслъ деизма Лудовика XIV: Государство, это я. Государство есть общій разумъ, которымъ должны проникнуться индивидуумы, высшее могущество, которому они должны подчиняться и, говоря о государствахъ, мы говоримъ *eo ipso* о главѣ государства. Ложные либералы съ ихъ систематической оппозиціей, жалкой критикой, безпрестанными нападками, узкими понятіями, прозаическимъ утилитаризмомъ забываютъ, что необходимо, естественно и соответствуетъ вѣчному порядку, чтобы въ виду великихъ интересовъ государства, олицетвореннаго въ государѣ, индивидуумъ принесть въ жертву свои частныя воззрѣнія и частныя интересы ¹⁰⁾.

Если симпатіи Гегеля лежатъ не на сторонѣ политическаго либерализма: то за то къ національному либерализму и принципу національности онъ относится совсѣмъ иначе. Съ утилитарной точки зрѣнія гражданского общества можетъ существовать, въ крайнемъ случаѣ, соединеніе или конфедерація между разнородными элементами. Примеромъ этому служить Швейцарія. Но, говоря о государствахъ, мы говоримъ о національности, а национальность есть единство языка, религіи, нравовъ, идей. Слѣдовательно, включать въ известное государство національность, существенно чуждую той національности, съ которой она должна слиться, и держать эту национальность подъ ненавистнымъ ярмомъ значитъ быть виновнымъ въ преступленіи, и въ этомъ случаѣ, только въ этомъ случаѣ, оппозиція, даже возстаніе является законнымъ. Чтобы жить съ известнымъ государствомъ въ политической общности, нужно имѣть съ нимъ общность идей.

Но здѣсь необходимо сдѣлать различіе. Поглощеніе одной національности другою является только тогда преступленіемъ, оправдывающимъ возстаніе, когда послѣдняя національность представляетъ идею столь же великую, столь же плодотворную, столь же живучую, какъ и идея, представляемая чуждымъ завоевателемъ. Есть національности окончательнаго исполненія и изжившіяся; не представляя никакой идеи и потерявъ всякій *raison d'être*, онѣ неизбежно обречены на поглощеніе другими. Вскорѣ время онѣ еще конвульсивно трепещутъ подъ давленіемъ торжествующей національности, но эти слымы только послѣдніе признаки уходящей жизни.

Несмотря на противорѣчивую видимость, побѣду одерживаетъ всегда наиболѣе могущая нація, государство, представляющее наиболѣе живучую идею. Исторія представляетъ постоянную борьбу между государствами отжившими и государствами нарождающимися. Среди этихъ пораженій и побѣдъ Идея государства (идеальное государство) все болѣе и болѣе развивается, утверждаетъ и осуществляется. Дѣйствительныя или историческія государства представляютъ только эфемерную одежду, которой она прикрывается и

¹⁰⁾ Ср. § 62. конецъ.

которую она сбрасывает, лишь только она изнашивается от времени, для того, чтобы принять более совершенную форму. Так как абсолютное, бесконечное, идеальное никогда не ограничено какими либо отделимыми существованием, а заключается всегда в совокупности, то нельзя сказать, что идеальное государство находится здесь или там, но следует признать, что оно находится вездѣ и нигдѣ: вездѣ, ибо оно стремится осуществиться в исторических государствах; нигдѣ — ибо как идеальное, оно представляет задачу для будущего. История есть прогрессивное разрешение великой политической задачи — постепенного создания идеального государства. Каждый народъ участвует в его созидании, но каждый народъ носить в себѣ органический порокъ, в силу которого онъ начинает противобдѣствовать идеѣ, и который приводитъ его къ гибели. Каждое государство представляеть политическій идеалъ какой нибудь стороной, но ни одно не выражаетъ его во всей полнотѣ, а потому ни одно и не безсмертно. Подобно логическимъ понятиямъ, изъ которыхъ каждое уступаетъ болѣе значительному, и в силу того же закона, одни народы уступаютъ мѣсто другимъ и передаютъ другъ другу изъ вѣка въ вѣкъ политическую идею, которую они представляли, цивилизацию, которую они воспитали, обогатили, развили, усовершенствовали.

Эта передача цивилизации отъ одного народа другому составляетъ логику или диалектику исторіи, и это выражение не просто символъ: логика есть раскрытіе разума въ индивидуальной мысли; логика исторіи есть развитіе того же самого разума на міровой сценѣ. Это одно и то же начало, развивающееся въ разныхъ средахъ, но по тождественному закону. Въ чистой логикѣ абстрактныя идеи постоянно появляются и исчезаютъ въ области мысли, продолжая свое существованіе въ болѣе обширныхъ и конкретныхъ идеяхъ.

Въ логикѣ природы идеи, принявшія образъ, матеріальные организмы сменяютъ другъ друга въ восходящемъ рядѣ формъ, осуществляя все совершеннѣе и совершеннѣе идеальныя типы физическихъ созданий. Въ логикѣ исторіи тѣже идеи, воплощенныя въ народахъ, невидимо текутъ тѣмъ человеческихъ судебъ. Пробываютъ ли идеи передъ духовнымъ взглядомъ мыслителя, сменяются ли онѣ въ тѣлесныхъ формахъ или проявляются въ историческихъ націяхъ, онѣ всегда однѣ и тѣже и всегда и вездѣ проявляются въ томъ же порядкѣ, въ тойже связи. Разумъ, т. е. система вѣчныхъ идей, есть сущность всѣхъ вещей; онъ также точно составляетъ субстанцію исторіи, какъ и двигатели въ природѣ. История, какъ и природа, имѣетъ запечатлѣва, проникнута, наполнена; поверхностному историку представляются государства, которые рождаются, процвѣтаютъ, погибаютъ; народы, которые борются, арміи, которые другъ друга истребляютъ, но за этими націями и ихъ арміями находится тѣ начала, которыя онѣ представляютъ, за укрѣпленіями и батареями скрываются борющіяся между собою идеи.

Съ войною будетъ тоже, что со смертною казнью. Она видоизмѣняется.

Уже теперь военное искусство и цивилизація работаютъ вмѣстѣ надъ смягченіемъ ея варварскихъ пріемовъ. Но въ смятенномъ и измѣненномъ видѣ она будетъ продолжать существовать, какъ одно изъ необходимыхъ средствъ развитія политической идеи. Нашему вѣку принадлежитъ честь выработкѣ яснаго взгляда на войну, въ которой видать не временное удовлетвореніе каприза властелина, а кризисъ, неизбежный въ развитіи идеи. Настоящая, законная, необходимая война — это война изъ за идеи, война, служащая разуму, что составляетъ особенность девятнадцатаго вѣка. Это не значитъ, чтобы въ древности и въ средніе вѣка не сражались изъ за идей, но тогда не было еще сознанія моральной сущности войны. Идеи сталкивались прежде подобно слѣпымъ силамъ; современное человечество сознаетъ причину, изъ за которой оно проливаетъ кровь. Прежде воювали животныя страсти, теперь борются ясно сформулированныя начала.

Въ рядѣ народовъ побѣжденных и побѣдившихъ (въ свою очередь затѣмъ побѣжденных) восторженнѣе всего побѣжденный народъ лучше побѣжденных, побѣдившее государство истиннѣе, оно болѣе приближается къ идеальному государству, нежели государство побѣжденное. Доказательствомъ этому служитъ самое его торжество. Его побѣда есть осужденіе начала, представляемаго побѣжденными, судъ Божій. Съ этой точки зрѣнія исторія представляется намъ какъ рядъ божественныхъ возмездій, неизбежно поражающихъ все конечное, исключительно, несовершенное, подобно вѣчному *dies irae*, которого не можетъ избѣгнуть ничто земное.

Во всѣ времена существовалъ всегда народъ, въ которомъ человеческій духъ воплощался совершенно, всегда въ прочіяхъ, народъ, идущій во главѣ общей цивилизаціи. Такимъ образомъ Богъ исторіи постепенно избиралъ Египтянъ, Ассирійцевъ, Грековъ, Римлянъ, Французовъ, эти могущественныя національности, стоящія по очереди на вершинѣ исторической славы, подобно архангеламъ, окружающимъ тронъ Вѣчнаго: окружая безконечный Духъ, храмъ котораго представляетъ исторія, духъ Грековъ, Римлянъ, духъ Французовъ являлись поочередно приращенными органами его желаній и составляютъ въ его триумфальномъ шествіи по вселенной родъ почетной стражи, свидѣтелей его могущества. Въ трехъ великихъ эпохахъ историческаго развитія мы находимъ три фазы всякаго нормальнаго развитія: битіе, раскрытіе, возвратъ къ себѣ.

Въ монархіяхъ древняго востока государство, олицетворенное во владыкѣ, господствуетъ надъ индивидуальной жизнью, едва не задалая ея: Подданные безслѣдно исчезаютъ въ томъ великомъ существѣ, представляемъ и воплощеніемъ котораго является земной владыкѣ. Дитя востока склоняется съ обожаніемъ у ногъ деспота. Подобно океану, который не забываетъ о волнахъ, играющихъ на его поверхности, не нуждается въ нихъ для своего существованія, азіатское государство равнодушно, неумолимо, жестоко: индивидуумъ для него не существуетъ; оно игнорируетъ его, подавляетъ его.

Въ греческихъ государствахъ индивидуумъ востаетъ противъ восточнаго деспотизма, политическая жизнь съ ея плодотворной борьбой смѣняетъ безплодную неподвижность азиатскихъ государствъ, абсолютная монархія уступаетъ мѣсто республикѣ. Индивидуумы являлись для нея уже не модулями безконечной субстанціи, которые для нея безразличны, но неотдѣлимыми частями цѣлаго; цѣлое, Государство существуетъ только ими, индивидуумы сознаютъ свое значеніе и важность ихъ кооперации для государства. Классическія Государства существуютъ до тѣхъ поръ, пока сохраняется равновѣсіе между индивидуальнымъ элементомъ и государствомъ, между свободой и авторитетомъ; они клонятся къ упадку съ того момента, какъ деспотическое правленіе ставитъ на мѣсто Государства и его интересовъ эгоистическіе виды индивидуальнаго честолюбія. Реакціи неумолима. Орудіе этой реакціи, деспотизмъ цезарей силой приводитъ мятежнаго индивидуума къ послушанію, подчиняетъ себѣ обитаемую землю, сближаетъ въ одну общую кучу самца противоположныя національности и дѣлаетъ изъ нихъ массу инертную, лишенную инициативы, индивидуальности, силы сопротивленія. Чѣмъ болѣе мы видимъ въ Римѣ признанія и гарантіи личной свободы закономъ въ области гражданскихъ отношеній, тѣмъ болѣе видимъ въ индивидуумѣ раба съ точки зрѣнія политической, раба, безапелляционно прикованнаго къ интересамъ государства (*res publica*).

Равновѣсіе между Государствомъ и индивидуумомъ мало по малу становится въ средніе вѣка и въ наше время, благодаря вліянію христіанства и смѣшенію расъ южныхъ съ германскими. Политическая форма, вышедшая изъ кризиса, поглотившаго классическій міръ, есть монархія. Королевская власть, сначала деспотическая, затѣмъ все болѣе и болѣе ограничиваемая феодальной реакціей, восторжествовала наконецъ надъ послѣдней, прониклась демократическимъ элементомъ и установила монархію, основанную на народной волѣ, наиболѣе рациональную изъ всѣхъ формъ правленія. Подъ сѣнью современной монархіи индивидуумъ можетъ совершенно свободно развиваться, безъ ущерба національной идеѣ, представляемой и осуществляемой главою государства.

Абсолютный духъ или гений человечества 1).

Какъ ни удивительно моральное званіе, называемое государствомъ, однако оно, даже въ наиболѣе совершенной формѣ, не представляетъ самой возвышенной сферы движенія духа; какъ ни богата страстью и разумностью современная политическая жизнь, она еще не составляетъ послѣдняго слова духовной дѣятельности. Духъ стремится еще выше. Свобода есть его сущность, независимость—его жизнь, элементъ, безъ котораго онъ не можетъ

обойтись. Духъ и свобода—синонимы. Но, несмотря на всѣ противныя убѣжденія политическаго либерализма, даже самое совершенное государство не способно дать духу той свободы, къ которой онъ стремится, какъ птица въ клеткѣ. Государство, будь это республика, конституционная монархія, или монархія абсолютная, аристократія или демократія, есть всегда государство, могущество вышшее, вооруженное, угнѣненное, защищенное, родъ крѣпости, въ которой духъ индивидуума, открыскъ невидимаго и безконечнаго, чувствуетъ себя лишеннымъ своего жизненнаго элемента. Государство, даже самое совершенное, есть вещь земная, одной стороною еще матеріальная, невѣбная и роковая, какъ все, подлежащее чувствамъ, а духъ можетъ подчиниться только духу. Свобода, къ которой онъ стремится, не есть независимость отъ такой бы то ни было власти, но независимость отъ всего видимаго, вышшаго, матеріальнаго. Не находя въ политической жизни того высшаго удовлетворенія, котораго онъ ищетъ, онъ поднимается надъ нею въ свободныя области искусства, религіи, науки.

Значитъ ли это, что для того, чтобы подняться выше, чтобы достигнуть свободы и осуществиться во всей своей полнотѣ, духъ долженъ разрушить тѣ ступени, по которымъ онъ къ ней взбирается, уничтожить государство, общество, семью? Совершенно напротивъ: произведенія искусства, религіозныя учрежденія, научныя работы возможны только въ крѣпко устроенномъ государствѣ и подъ покровомъ сильнаго и твердаго правленія. Аристотель, философъ также мало могущій обойтись безъ общества и государства, какъ царство растительное и царство животное не могутъ существовать безъ царства минеральнаго. Притомъ же и идеи, работающія ли она надъ формою природы или подъ формою духа, никогда не уничтожаются своихъ созданий; она ихъ развиваетъ, усовершенствуетъ, но даже въ томъ случаѣ, когда сохраненіе ихъ кажется намъ безопаснымъ, она не касается разрушительной рукой перенцевоу своей работы. Природа, въ которой все кажется безконечнымъ разрушеніемъ и перерожденіемъ, природа отличается консерватизмомъ въ высшей степени: царство минеральное продолжаетъ существовать подлѣ царства растительнаго; въ нѣдрахъ животнаго царства самыя элементарныя типы, самыя грубые опыты существуютъ на ряду съ типами самыми совершенными, созданіе человека, въ виду котораго всѣ предыдущія созданія имѣли значеніе опытовъ, не уничтожаетъ низшихъ образованій; природа ихъ сохраняетъ и пользуется ими, какъ недостаткомъ для возмещенія своего *chef d'oeuvre*. Высшая творенія не только не влекутъ за собою гибели созданій предшествовавшихъ, но могутъ извѣтъ мѣсто и продолжать существовать только въ силу существованія твореній низшихъ. Царство минеральное питаетъ царство растительное, животное живетъ на счетъ царства растительнаго или на счетъ низшаго животнаго; наконецъ, растеніе и животное питаютъ человека, который не можетъ безъ нихъ обойтись; тоже самое видимъ мы относительно природы моральной, духа: изъ глубины души истаетъ потребность въ свободѣ; изъ факта свободы, требующей жизни,

1) Энциклопедія, § 553 сл. Ср. спеціальныя труды по эстетикѣ, философіи религіи и исторіи философіи.

рождается право, собственность, законы уголовные; на прочном основании права зиждутся нравственные учреждения, семья, общество, государство. Все эти ступени развития тѣсно связаны между собою и существуют лишь одно посредствомъ другого. Допустимъ невозможное, что кто нибудь выниметъ одинъ изъ фундаментальныхъ камней, и все здание вселенной рухнетъ. Верхние ярусы этого здания, искусства, науки, философія, религія, предполагаютъ ярусы нижние и ихъ совершенную устойчивость.

Человѣкъ сначала былъ индивидуумомъ¹⁸⁾, заключившимся въ природномъ эгоизмѣ, затѣмъ, выходя изъ самого себя и узнавая себя въ другихъ людяхъ, онъ вошелъ въ общеніе съ другими, образовалъ общество, государство¹⁹⁾, наконецъ, (и это послѣдняя стадія его развитія) онъ вырабатываетъ изъ самого себя, онъ открываетъ въ глубинѣ своего существа тройной идеалъ прекраснаго, божественнаго, истиннаго, и въ обладаніи этими идеалами онъ находитъ ту высшую независимость, къ которой онъ стремится, абсолютную свободу относительно видимаго міра и его оковъ²⁰⁾.

Научившись понимать міръ, онъ отъ него освобождается. Природа и ея таинственные силы, социальный порядокъ, государство, все, что еще недавно являлось для него съ характеромъ неумолимаго рока, все это кажется ему совершенно въ немъ свѣтъ, лишь только онъ увидитъ въ нихъ то, что они на самомъ дѣлѣ. Въ природѣ и ея эволюціяхъ онъ узнаетъ продукты духа; въ социальныхъ и политическихъ учрежденіяхъ—дѣло духа. Изъ глубины духа, т. е. изъ каждой индивидуальной души вышли и понятіе о правѣ, и потребность въ семейной жизни, и нравственные учрежденія, основаніемъ которымъ служатъ семья. Авторитетъ, который намъ налагается подлѣ формы Государства, авторитетъ, который кажется намъ суровымъ, жестокимъ, неумолимымъ, когда мы еще не возвысились до пониманія вещей, получаетъ начало въ индивидуальной жизни и ея нуждахъ, т. е. въ насъ самихъ. Этотъ авторитетъ есть только вѣншее воспроизведеніе, рефлексъ того моральнаго авторитета, который живетъ въ насъ самихъ; законъ, который управляетъ нами извнѣ есть только отголосокъ закона, написаннаго въ нашемъ духѣ; вѣншія власти, которымъ надъ нами господствуютъ, суть только органы того могущества, которое царитъ въ насъ, совнанія и разума, подобно тому какъ природа есть только безконечно увеличенный образъ той природы, которая лежитъ въ насъ. Передъ лицомъ-оригинала мы чувствуемъ себя связанными, но не рабами, ибо то могущество, которое господствуетъ надъ нами извнутри насъ, какъ ни отлично оно отъ нашихъ произвольныхъ желаній, составляетъ тѣмъ не менѣе нераздѣльную часть нашего существа, въ которомъ онъ представляетъ безсмертную субстанцію. Лишь только духъ со-

знаетъ, что природа, законъ, право, государство, все это онъ самъ подлѣ другой только формой, что вѣншія границы суть то же самое, что онъ находится въ себѣ, какъ только эти границы перестаютъ быть границами, они какъ бы рушатся. Разумъ уже не знаетъ иной границы, кромѣ самаго себя, ибо въ насъ и внѣ насъ все является разумнымъ существомъ.

На этой вершинѣ общей жизни я и вселенная сливаются въ безконечномъ обаяніи.

Въ искусствѣ духъ заранѣе торжествуетъ побѣду надъ вѣншимъ міромъ, которую для него уготовляетъ наука. Въ вдохновеніи артиста мысль и ея объектъ, человѣческая душа и безконечное образуютъ одно нераздѣльное цѣлое. Артистъ отождествляется съ объектомъ своихъ мыслей до такой степени, что приходитъ къ самозабвенію, самоуничтоженію, живетъ лишь чисто объективною жизнью; онъ уже болѣе себя не принадлежитъ; для него исчезаютъ бѣдствія и страданія существованія, небо спускается въ его душу, душа его восхитается на небо. Гений есть Божіе дыханіе, *afflatus divinus*.

Религія, вторая ступень нашего духовнаго восхожденія къ Богу, реагируетъ противъ преждевременнаго пантеизма художественной жизни, показывая намъ въ Богѣ Существо безконечное, трансцендентное, сверхъестественное, до котораго не въ состояніи достигнуть человѣческій гений. Провозглашая дуализмъ идеальнаго и реальнаго, божественнаго и человѣческаго, безконечнаго и конечнаго, религія является, повидимому, какъ бы возвратомъ духа подлѣ вѣншее и матеріальное ядро: но въ сущности она только необходимый кризисъ, борьба между духомъ конечнымъ и духомъ безконечнымъ, подобная борьбѣ Іакова съ Господомъ. Въ этой борьбѣ духъ развиваетъ свои силы и, въ дѣйствительности, возвышается къ тому Богу, въ объятіяхъ котораго онъ борется. Религія есть настолько необходимый фазисъ въ человѣческомъ развитіи, что въ наиболѣе совершенной своей формѣ, христіанствѣ она сама въ Иисусѣ Христѣ провозглашаетъ единство конечнаго и безконечнаго и такимъ образомъ сама приготовляетъ высшее развитіе духа, философію, науку.

То, что предугадало искусство, что предугадала и религія въ тайнѣ Бога-человѣка, то постепенно реализуется наукой. Искусство и религіозныя мистическія всецѣло основаны на чувствѣ и воображеніи; наука есть торжество чистаго разума. Посредствомъ науки мысль постепенно подчиняетъ себѣ всѣ области бытія, шагъ за шагомъ побѣждаетъ всѣ пренатія матеріи и осуществляетъ такимъ образомъ свое владычество надъ вселенной.

Такимъ образомъ гений человѣчества возводитъ тройное зданіе на основѣ социальной жизни и подлѣ покровительствомъ государства; намъ остается нѣсколько подробнѣе коснуться искусства и его исторіи, религіи и ея развитія, науки и ея прогресса.

1. Искусство есть антиципированная побѣда духа надъ матеріей; это идея, проникающая матерію и видоизмѣняющая ее по своему образу, что

¹⁸⁾ Духъ субъективный.

¹⁹⁾ Духъ объективный.

²⁰⁾ Онъ становится духомъ абсолютнымъ.

материя одухотворенная, идеализованная. Идея съ одной стороны и материя съ другой являются двумя необходимыми и нераздельными факторами прекрасного. Материя, которой пользуется идея для своего воплощения, является то больше или меньше послушной, то мятливой служанкой: отсюда разные формы искусства, изящные искусства.

Въ началѣ матерія еще во многихъ отношеніяхъ не поддается идеѣ и сохраняетъ по отношенію къ ней относительную свободу, которую она теряетъ въ болѣе совершенныхъ формахъ искусства. Первоначальная форма искусства, о которой мы говоримъ, есть архитектура. Въ архитектурѣ идея и форма являются еще вѣками весьма различными: идея еще не въ состоянии привести матерію, которой она пользуется, къ полному повиновенію, матерія еще мятлива. Архитектура есть еще только символическое искусство, гдѣ форма напоминаетъ идею, не выражая ее прямо. Пирамида, пагода, греческій храмъ, христіанскій соборъ, все это удивительные символы, но какъ далеко отъ неба до земли, такъ велика и разница между этими зданіями и идеей, которой они служатъ символомъ. Поэтому и матерія, которой пользуется архитектура, есть самое матеріальное въ физическомъ мірѣ — камень. Архитектура изъ всѣхъ искусствъ самое матеріальное; по отношенію къ скульптурѣ, живописи, музыкѣ, она есть то же, что царство минеральное по отношенію къ царству растительному и царству животному. Подобно астрономической вселенной съ ея неизмѣримыми величинами и подавляющимъ величіемъ, архитектура изображаетъ серьезное, строгое, колоссальное, нѣмое величіе, неизмѣнный покой силы, несокрушимое *statu quo* безконечнаго; она не въ состояніи передать тысячи оттѣнковъ живой идеи, безконечно разнообразныя красоты реальности.

Дуализмъ формы и идеи, которымъ отличается архитектура, стремится къ исчезновенію въ скульптурѣ. Скульптура мѣдитъ то общее съ архитектурой, что она пользуется, подобно своей старшей сестрѣ, грубой матеріей, мраморомъ, жѣлѣзо; но она отличается отъ первой тѣмъ, что умѣетъ гораздо лучше видоизмѣнить, одухотворить своей матеріалью. Въ созданіи архитектора есть всегда масса мелкихъ украшеній, орнаментовъ, прикрасокъ, которые ничего не прибавляютъ къ выраженію идеи. Въ статуѣ, напротивъ, нѣтъ ничего чуждаго идеѣ, которую она выражаетъ, ничто не избытченъ служенію идеалу. Она уже не есть только символъ, но прямое и непосредственное выраженіе идеи, которая шумѣла и проливалась матерію и переносила ее по своему образу. Но есть въ идеѣ существенный элементъ, котораго не можетъ передать сама скульптура: носительная выражаетъ только форму жизни, но не можетъ показать намъ душу, но сколько она высказывается во взорѣ. Прогрессъ жизни реализуется и въ идеѣ съ.

Матерія, которой пользуется живопись, изъ всѣхъ идеомъ родъ менѣе матеріальна, нежели матерія скульптуры и архитектуры: это уже не тѣло трехъ измѣреній, но плоская поверхность. Глубина сводится въ ней къ простой видимости, представляемой перспективой, одухотворенной. Но этому

самому живописи есть уже искусство болѣе идеальное, нежели скульптура. Однако матеріаль, которыми она пользуется, еще уморно не поддается полному видоизмѣненію въ духъ и жизнь. Живописи можетъ передать только одинъ моментъ жизни, моментъ, который она должна какъ бы отлить въ форму и такимъ образомъ матеріализировать. Идея еще заключена въ ней въ матерію и пространство. При посредствѣ этой общей отличительной черты, архитектура, скульптура, живопись вмѣстѣ составляютъ искусство объективное, вѣншнее, видимое, матеріальное. Поэтому то онѣ и нераздѣльны, соединены и комбинируются между собою на тысячу ладовъ. Вѣншній и матеріальный характеръ этихъ трехъ первобытныхъ формъ искусства сменяется искусствомъ субъективнымъ, невидимымъ, не матеріальнымъ въ музыкѣ.

Музыка есть искусство одухотворенное, искусство субъективное. Она умѣетъ воспроизводить съ потрясающей истиной самое сокровенное въ человеческой душѣ, чувство и его безконечные оттѣнки. Діаметрально противоположная архитектурѣ, скульптурѣ, живописи, исключительно объективнымъ искусствамъ, она въ свою очередь есть еще искусство несовершенное. Совершенное искусство не заключаетъ въ себѣ ничего исключительнаго, но оно есть синтезъ всѣхъ противоположностей, гармоническое объединеніе міра, въ которомъ звучитъ музыка, съ міромъ объективнаго искусства: это искусство искусствъ есть поэзія.

Поэзія есть искусство, одаренное словомъ, искусство, которое можетъ все сказать, все выразить, все ясно создать, искусство всеобщее. По отношенію къ музыкѣ она есть то, что скульптура во отношенію къ архитектурѣ. Скульптура, какъ и архитектура, пользуется матеріей въ ея самой грубой формѣ, но, въ противоположность архитектурѣ, она одухотворяетъ мраморъ, даетъ жизнь и выраженіе скалѣ, изъ которой архитектура шумѣла, дѣлаетъ только болѣе или менѣе краснорѣчивый символъ; поэзія и музыка, такимъ же точно образомъ, оба пользуются звукомъ, но отличаются: по употребленію, которое они дѣлаютъ изъ этого драгоценнаго инструмента. Музыка дѣлаетъ изъ звука то же, что архитектура изъ мрамора — символъ идеи; поэтому то музыкальная пьеса, подобно созданію архитектора, допускаетъ самыя разнообразныя истолкованія. Совершенно иное происхожденіе по отношенію къ поэтическому произведенію, согласному съ закономъ искусства. Подобно скульптурѣ, поэзія умѣетъ владѣть матеріей на столько, что подчиняетъ ее всю идеѣ.

Несный и неопредѣленный въ музыкѣ, какъ чувство, которое само выражаетъ, звукъ въ рукахъ поэта становится звукомъ членораздѣльнымъ, опредѣленнымъ, словомъ, рѣчию; архитектура и музыка пребываютъ въ области скульптура и поэзія передаютъ ее. Архитектура только напоминаетъ, искусство, царящее въ надвѣздномъ мірѣ; скульптура поднимается на самое небо, сводитъ боговъ на землю, воплощаетъ идею, безконечное. Музыка же заключаетъ безконечное въ чувство, поэзія требуетъ для безконечнаго

границей области, которая принадлежит ей по праву, она овладевает природою и исторіей, душою и міромъ и землею. Она могуча, какъ безконечное, изображаемое ею, она продуктивна, изобрѣтательна, какъ Богъ, вдохновляющій поэта.

Скульптура и поэзія съ одной стороны, архитектура и музыка съ другой — составляютъ по отношенію къ искусству тоже, что пантеизмъ и теизмъ по отношенію къ религіозной мысли. Архитектура и музыка запечатлѣны теистической идеей; скульптура и поэзія, переводящіе всецѣло идеальное въ реальное, суть искусства пантеистическія. Вслѣдствіе этого происходитъ, что архитектура и музыка являются вѣчными спутницами религіи, между тѣмъ какъ скульптура, живопись, поэзія, хотя также служатъ религіозной вѣрѣ, но служатъ ей далеко не съ такимъ подчиненіемъ. Скульптура — язычица, и именно вслѣдствіе пантеистической идеи, которую она заключаетъ, изображенія Божества запрещены мозаизмомъ и суровымъ протестанствомъ. Въ свою очередь поэзія одержала великія вѣдѣнія религіозной сферы. Шекспиръ, Молиеръ, Гете, Байронъ также мало христіане, какъ Софоклъ, Пиндаръ, Еврипидъ. Современная религіозная поэзія кажется обреченной на безплодіе. По мнѣнію Гегеля, это по тому, что всякая поэзія есть такое тѣсное объединеніе божественнаго и человѣческаго, что религіозный догматъ о трансценденности Бога ею фактически устраняется.

Какъ резюме и квинтэссенція всѣхъ искусствъ, поэзія строитъ, ваяетъ, рисуетъ, живописуетъ, поетъ; она есть вмѣстѣ и архитектура и скульптура и живопись и музыка, и эти разнообразныя формы, которыя она поочередно принимаетъ, заключаются въ то, что мы называемъ ея родами.

Искусству объективному, представляемому архитектурой, скульптурой и живописью, соответствуетъ эпопея, которая относится къ поэзіи также, какъ пирамида къ искусству. Эпическій родъ есть дѣтство поэзіи. Ребенку все кажется великимъ, важнымъ, безграничнымъ, безконечнымъ; это-то безконечное и стараются передать религіозная архитектура и эпопея. Эпопея богица, обильна образами, преисполнена чудеснымъ, какъ воображеніе ребенка, безконечно длинна, какъ годы дѣтства.

Музыка соответствуетъ въ поэзіи родъ лирической. Эпопея, подобно объективнымъ искусствамъ, рисуетъ міръ объективный, природу съ ея чудесами, исторію съ ея славой. Область лирической поэзіи, напротивъ, есть тотъ невидимый міръ — обширный, какъ сама вселенная, міръ, называемый человѣческой душой, субъектъ мыслящій, любящій, воляющій. Такимъ образомъ и она, въ свою очередь, является родомъ исключительнымъ, несовершеннымъ. Совершенный родъ, объединяющій оба міра въ одномъ общемъ бытіи, поэзіи, есть родъ драматическій. Драма, которой обладаютъ только самыя цивилизованные народы, воспроизводитъ вмѣстѣ исторію, природу и душу человѣческую съ ея страстями, тревогами, борьбой. Искусство обладаетъ не только разнообразными формами, оно, какъ и всѣ его формы, имѣетъ свою исторію, свое развитіе, свои успѣхи.

Искусство восточное или первобытное существеннымъ образомъ символическое. Оно любитъ аллегорію, параболу. Въ противоположность произведеніямъ греческаго гения, которыя сами себѣ служатъ объясненіемъ, произведенія искусства востока пугаются въ истолкованіи и могутъ быть объяснены различными способами. Оно еще не въ силахъ справиться съ матеріей, и идея этого безсилія высказывается во всѣхъ его произведеніяхъ.

Тяжелое, безобразное, несоразмѣрное, пренебрегающее формой, законченностью, оформленностью, подробностями, любящее каррикатуру, напыщенное, преувеличенное, чреватѣе, колоссальное, оно во всѣхъ своихъ произведеніяхъ выдаетъ свое предположеніе къ безконечному, неизмѣримому.

Въ греческомъ искусствѣ символъ уступаетъ мѣсто непосредственному выраженію, идея цѣлкомъ проникаетъ въ форму и форма совершенно идеализируется. Въ греческой скульптурѣ, напримеръ, идея и форма составляютъ лишь одно удивительное единство. Олимпъ спускается на землю, боги принимаютъ человѣческую форму, человѣческое идеализируется, обожествляется. Греческое искусство диаметрально противоположно искусству восточному и образуетъ съ нимъ полный контрастъ. Въ восточномъ искусствѣ идея остается въ формѣ и не могла, если такъ можно выразиться, проникнуть за запоры матеріи. Въ греческомъ искусствѣ она ихъ преодолеваетъ, она входитъ въ матерію цѣлкомъ и такъ, что когда запоры за нею затворяются, она остается какъ бы въ плѣну. Само величіе ея побѣды становится поразительнымъ; само совершенство греческаго искусства является недостаткомъ и несовершенствомъ. Идея такъ совершенно проникаетъ матерію, что перестаетъ отъ нея отличаться, приносится, такъ сказать, въ жертву вѣщной формѣ и физической красотѣ. Но чувственная форма, хотя бы и самая идеальная, не можетъ абсолютно и вполне отбывать той идеи, которую она выражаетъ; конечное, какъ бы восхитительнѣе ни было его видѣ, не можетъ совершенно выразить безконечное. Греческое искусство, искусство возмущенное и почти сверхъ-человѣческое, получаетъ въ концѣ концовъ материалистическій отпечатокъ.

Этотъ недостатокъ, не менѣе крупный, тѣмъ тяжелый и безобразный спиритуализмъ азиатскаго искусства, исправляется въ христіанскомъ искусствѣ. Христіанство зоветъ искусство изъ міра вѣщнаго, въ которомъ оно погрязло, въ его истинную родину, сферу идеальную. Подъ влияніемъ христіанства идея прекраснаго одухотворяется, обожаніе физической красоты уступаетъ культу нравственной красоты, чистоты, святости; культъ Венеры смѣняется культомъ Св. Дѣвы. Христіанское или романтическое искусство не исключаетъ красоты физической, но оно подчиняетъ ея красоту трансцендентной, нравственному идеалу.

Но материальная форма не можетъ выразить нравственной идеи во всей ея полнотѣ, и эта то невозможность приводитъ въ отчаяніе христіанскаго художника. Самая удивительная статуя, самая совершенная картина, самыя возвышенныя мелодіи, самая восхитительная поэзія всегда ниже той идеи,

которую онъ хочетъ передать, потому что эта идея бесконечна и выше всякой материальной формы. Какъ ни совершенны произведёнія католическаго искусства, они не могутъ его удовлетворить; Св. Дѣва, о которой онъ мечтаетъ, жившая блаженныхъ, которая онъ провидитъ своимъ духовнымъ окомъ, небесная музыка, аккорды которой наполняютъ его душу, божественная жизнь, которую онъ хотѣлъ бы описать, однимъ словомъ его идеалъ еще слишкомъ прекрасенъ, такъ прекрасенъ, что ни рѣзецъ, ни кисть, ни смычекъ, ни перо, ничто материальное не въ силахъ его передать. Поэтому то искусство, отчаяваясь въ себѣ самомъ, начинается въ концѣ концовъ презирать вѣшную форму, которая вѣчно бессильна передать бесконечное, выражаетъ въ тотъ крайній спиритуализмъ, который въ одно и то же время составляетъ и отличительную черту и недостатокъ романтизма.

2. Невозможность, съ которой встрѣчается художникъ, желая, при посредствѣ матеріи, дать адекватную форму той идеи, которая имъ овладѣла, открываетъ ему разстояніе, которое отдѣляетъ конечное отъ бесконечнаго. Если подъ влияніемъ вдохновенія человекъ на одно мгновеніе могъ воображать себя тождественнымъ съ Богомъ, который его вдохновляетъ, то онъ тотчасъ же видитъ свое ничтожество, лишь только приходится дать материальную форму его идеалу. Другими словами, это значитъ, что искусство неотдѣлимо отъ религіи. Въ искусствѣ и въ чувствѣ прекраснаго, возвышеннаго, божественнаго, лежитъ источникъ религіи. Это настолько истинно, что: въ началѣ религіи и искусство составляли одно и тоже. Первобытное искусство существовавшимъ образомъ религіозно; первобытная религія, фетишизмъ, есть существовавшимъ образомъ идолопоклонство. Фетишизмъ составляетъ связывающую нить между религіей и искусствомъ.

Лишь только религія становится сама собою, она отдѣляется отъ искусства, осуждая идолопоклонство. Прогрессъ этого осуществляется въ откровеніи Моисея. Библия осуждаетъ идолопоклонство, потому что она сознаетъ невозможность, чтобы человекъ выразилъ бесконечное посредствомъ матеріи; она запрещаетъ изображенія божества, ибо для божественнаго идеала нѣтъ иной адекватной формы, кромѣ самаго себя; въ глубинѣ этого запрета лежитъ существенно спиритуалистическое начало, что духъ не можетъ быть выраженъ, открытъ, переданъ иначе, какъ средствами духовными, мыслями. Но если религія откровенія, т. е. по смыслу Гегеля, религія сознательная саму себя (die offenbare Religion), запрещаетъ намъ изображать невидимое, то она не запрещаетъ намъ вообразить его себѣ, представить его себѣ въ мысли, составить себѣ его внутренній образъ: запрещая изображеніе вѣншнее, видимое, материальное, она вовсе не запрещаетъ воображенія и идей, которыми эта способность населяетъ духъ.

Религія есть дочь искусства, т. е. воображенія и чувства, но она стоитъ на стени духовности высшей, неведимой. Она держится внутренняго образа, идеи. Изображать бесконечное — вотъ задача искусства; представлять его себѣ, какъ существо отдѣльное, видимое, отдѣленное, иде-

пастью отъ вселенной — вотъ задача религіи. Отличительная ея черта есть антропоморфизмъ. Конечное и бесконечное, земля и небо, слиты въ души художника, снова разъединяются въ религіозномъ догматѣ. Человекъ здѣсь, Богъ тамъ, такъ далеко и такъ высоко, что ему нужны ангелы для сообщенія съ міромъ. Религія дуалистична, но въ ея дуализмъ нѣтъ ничего окончательнаго. Она разъединитъ небо и землю, но для того, чтобы ихъ снова соединить; она разъединяетъ Бога и вселенную, но чтобы ихъ потомъ примирить.

Понятіе религіи предполагаетъ три члена. Бесконечное или Богъ, конечное или человекъ и отношеніе, которое существуетъ между этими двумя полюсами бытія. Отъ значенія, которое человечество придаетъ тому или другому изъ этихъ членовъ, и отъ исключительнаго господства надъ собою, которое оно принадлежитъ или посредно, зависятъ послѣдовательныя формы религіозной идеи. Для сына Востока Богъ есть все, человекъ же ничто или очень малое; для Грека Богъ значитъ ничто или очень мало, человекъ значитъ все, наконецъ для христіанина исключительное значеніе не принадлежитъ ни Богу, разсматриваемому *in abstracto*, ни человеку *in abstracto*, но нормальному отношенію, существующему между Богомъ и человеческой природой, тому отношенію, которое осуществилось въ Иисусѣ Христѣ.

Но обратимся къ исторіи религіозной идеи.

То, что прежде всего поражаетъ человѣческое сознание, это безконечное всемогущество Бога и ничтожество человѣка сравнительно съ высшимъ Существомъ. Это мы видимъ въ религіяхъ Востока, господствующей характеристикой которыхъ есть пантеизмъ, но пантеизмъ ультра-религіозный, синонимъ акосмизма, рекумируемый въ одномъ выраженіи: Богъ есть все, твореніе ничто. Браманизмъ и Буддизмъ представляютъ наиболѣе полный выраженіе азіатскаго пантеизма. Монотеизмъ Моисея, какъ онъ не отличенъ отъ религіи Индіи, носитъ тотъ же отпечатокъ. Иегова есть все, человекъ только прахъ: Богъ Востока по отношенію къ людямъ представляетъ тоже, что прір. Востока по отношенію къ своимъ подданнымъ. Онъ есть создатель, людоегоцъ, создани; онъ поэтому можетъ ими распоряжаться, заставляя ихъ рожаться или умирать, возвышать или унижать, какъ ему угодно; человекъ по отношенію къ Богу есть не болѣе и не менѣ, какъ горшокъ по отношенію къ горшечнику ²¹⁾. О человѣческой свободѣ и самопроизвольности не можетъ быть и рѣчи. Отъ Бога исходить не только исполненіе воли, но и самая воля; Богъ просвѣщаетъ сердца, Онъ же ихъ и ожесточаетъ; Богъ предопредѣляетъ и на доброе и на злое.

Такъ какъ на одной сторонѣ всемогущество, то на другой, т. е. на сторонѣ человѣка остается только радикальное безсиліе, моральная ани-

²¹⁾ Псал. ап. Павла къ Рим. IX, 21.

ти; мрачная покорность. Бог Востока это Молох или Сатурн, пожирающий своих детей, это бесконечное, которое потому именно, что оно бесконечно, не может терпеть подлѣ себя независимаго существованія. Въ его присутствіи созданіе является лишь тѣломъ, видѣніемъ, которое должно исчезнуть, волной, которая поднялась и навсегда погибла въ Океанѣ бесконечнаго Существа. Чувствуя съ одной стороны свое реальное существованіе, сознавая съ другой, что его существованіе отдалѣно и въ Бога непріятно верховному Существу, ибо оно его ограничиваетъ, индивидуумъ побуждается въслѣдствіе того противорѣчія, которое онъ находитъ въ своемъ сознаніи, къ самоуничтоженію то путемъ насильственной смерти, то путемъ медленнаго мученичества, то путемъ полного подчиненія и абсолютнаго отрѣшенія отъ своей личности. Изъ всей нашей жизни самое пріятное для Бога есть наша смерть и если онъ продолжаетъ наше земное существованіе, то это съ его стороны необыкновенная милость.

Какой контрастъ и какую полную метаморфозу религіозной идеи встрѣчаемъ мы, лишь только перейдемъ отъ древняго Востока на плодородную почву Греціи! Насколько Азія религіозна, настолько Греція кажется чуждыми излюбленными тенденціи Востока; на сколько азіатскій геній склоненъ къ созерцанію и обожанію бесконечнаго, на столько духъ греческій любитъ конечное и форму, обожаетъ природу и все земное; геній Греціи ясенъ, какъ небо, великолѣпіе котораго въ ней отражается. Въ этой блаженной странѣ душъ открыто религіозное небо, лучистое и прозрачное, какъ обнимающая ее атмосфера; облака, скрывающія отъ духовнаго взора сына Востока невидимый міръ, исчезли подъ дыханіемъ духа; божеское и человѣческое, земля и небо, обнимаютъ другъ друга и сливаются. Греческій духъ не знаетъ ничего болѣе прекраснаго, болѣе великаго, болѣе божественнаго, чѣмъ человѣческая природа; религія для него сливается съ искусствомъ, и въ присутствіи Юпитера Фидія или Венеры Праксителя онъ чувствуетъ удовольствіе, довольство, блаженство, котораго бы не нашелъ въ нѣмъ религіозный сынъ Востока. Чисто эстетическая религія Греціи еводится въ концѣ концовъ къ культу челоѣчества. Загадка Сфинкса есть загадка политеизма. Разгадка ея — челоѣкъ. Богъ, котораго обожаетъ Греція подъ видомъ Зевса, Аполлона, Афродиты, это челоѣкъ, его сила, мудрость, красота. Боги Греціи настолько представляють идеализованныхъ людей, относительныя существа, что изъ глубины мнѣскаго неба, блестящаго и знойнаго юнство, встаетъ Фетумъ (Рокъ), таинственное могущество котораго простирается одинаково какъ на боговъ, такъ и на сыновъ челоѣческихъ. Этотъ рокъ, дерзкое могущество котораго наперерывъ превозноситъ Греческіе поэты, является какъ угроженіе, преслѣдующее религіозную совѣсть древнихъ, какъ кошмаръ, отъ котораго она не можетъ освободиться, онъ есть безпрестанная критика политеистическаго идолопоклонства; это есть божечное восточныхъ религій, которое, пренебрегаемое и унижаемое греческимъ

духомъ, встаетъ во всемъ своемъ величіи и, подобно Шекспировской тѣни, смущаетъ чувственное омыненіе политеистическаго культа.

Если Востокъ озабоченъ исключительно бесконечнымъ существомъ, если Греція обратила весь свой омынъ на существо конечное, то христіанство не занимается исключительно ни конечнымъ, ни бесконечнымъ, но ихъ единеніемъ, т. е. третьимъ членомъ, заключающимся въ полюсіи религии. Восточный пантеизмъ и антропоморфическій политеизмъ Грековъ, представляютъ исключительныя религіозныя тенденціи, несовершенныя системы. Христіанство есть синтезъ религій конечнаго и религій бесконечнаго, плодъ соединенія восточнаго тенія съ реніемъ Греціи. Богъ, котораго оно дактъ открывать, есть тотъ же самый, который его открываетъ; это не есть ничто иное, какъ исключительно бесконечное существо, подобно Богу восточныхъ религій, ни существо конечное и по просту челоѣкъ, каковы греческія божества, ни существо, которое въ одно и то же время Богъ и челоѣкъ, Иисусъ Христе, Бого-челоѣкъ. Между христіанскимъ небомъ и землею, между Богомъ Евангелія и челоѣчествомъ разстояніе сближено до такой степени, что самъ Богъ нисходитъ съ своего трона, входитъ въ сферу конечнаго, становится челоѣкомъ, живетъ нашей жизнью, страдаетъ и умираетъ, подобно намъ, чтобы воскреснуть и войти въ свою славу. Христіанство по отношенію къ предшествовавшимъ религіямъ есть тоже, что поэзія по отношенію къ извѣстнымъ искусствамъ: оно ихъ въ одно и тоже время резюмируетъ, очищаетъ и дополняетъ. Оно представляетъ собою абсолютную религію, совершенный догматъ.

3. Однако не религія подъ видомъ догмы даетъ челоѣческому духу то высшее удовольствіе, къ которому онъ стремится. Духъ существеннымъ образомъ есть жизнь и свобода. Свобода есть элементъ, безъ котораго онъ не можетъ обойтись. Но догма представляется, или лучше, налагается на индивидуумъ, какъ авторитетъ вышній, матеріальный, грубый. Вышедшій изъ плѣда мыслящаго челоѣчества, онъ возстаетъ противъ своей матери, стремится подчинить ее себѣ. Но духъ, свободный въ своемъ началѣ, не можетъ не осмѣивать своей свободы. Освобождаясь изъ тисковъ догматическаго авторитета, онъ однако далеко отъ того, чтобы возставать противъ христіанства и его божественнаго содержанія; тронность божества, воплощеніе, будущее воззвдіе, суть истины вѣчныя; онъ только возстаетъ противъ способа вышшаго, матеріальнаго, грубаго, которымъ догматъ хочетъ овладѣть сознаніемъ: ибо духъ такъ созданъ, что онъ можетъ совершенно и безъ протеста подчиниться только духовному. Его свобода въ дѣлѣ религіи есть его абсолютная зависимость относительно міра невидимаго.

Почва, на которой духъ окончательно и совершенно реализуетъ свой образъ, понимаемую свою свободу, — это наука, философія. Философія есть культъ истиннаго, т. е. культъ самый безкорыстный, самый возвышенный, самый духовный, но въ то же время наименѣе пріятный и легкій для челоѣка съ воображеніемъ. Благодаря ей, вышній міръ

незамыслимо, несуществует под властью духа; неразрешимая для невѣжества загадка, природа все болѣе и болѣе изслѣдуется, распознается, разоблачается; начинается блестящая сфера, чудесное исчезаетъ. Она есть та сфера, из которой дух завершаетъ свою окончательную свободу.

Исторія философіи, какъ и всякая исторія, есть правильное развитие, воспродолжающее всю серію категорій: Элейская философія есть философія бытія; Гераклитъ — философія бытія; Демокритъ и атомизмъ соответствуютъ идеѣ индивидуума (*Für sich sein*) и т. д. ²³⁾ Высшая развѣтвѣна она достигаетъ въ абсолютномъ идеализмѣ, т. е., въ Гегелевской системѣ.

Что же есть истиннаго въ этомъ притязаніи? На сколько въ немъ участвуетъ иллюзія?

Гегелянство, дѣйствительно, есть общій взглядъ на міръ физическій и моральный, взглядъ болѣе общій, болѣе обширный и вышѣ болѣе глубокой, чѣмъ какая либо изъ предшествовавшихъ системъ, настоящая энциклопедія, оживленная центральной идеей и покоившаяся на могучей подпорѣ убежденной въ себѣ самой системы. Итакъ, если вѣрно то опредѣленіе философіи, которое мы дали въ первомъ параграфѣ, то мы должны признать за Гегелемъ ту заслугу, что онъ приблизился къ идеалу науки ближе, нежели кто либо изъ его предшественниковъ. Вліяніе его было значительное, продолжается и теперь. Его концепція логическаго развитія, какъ сущности природы и исторіи, сильно подкупила современное историческое движеніе, если не произвела его. Д. Штраусъ, котораго критика исполнена всѣми достоинствами и недостатками панлогизма, Бауръ, знаменитый историкъ первыхъ вѣковъ христіанства и основатель Тюрингенской исторической школы, Целлеръ, Эрдманъ, Прантъ, Куно Фишеръ, блестящіе истолкователи мысли древней и новой, происходятъ отъ Гегеля. Концепція философіи и религій, какъ ступеней одного и того же развитія, гипотеза безличнаго разума, творческаго и видоизмѣняющаго нарѣчія, идеи, даже самыя выраженія бытія, развитія, прогресса, логики исторіи и многія другія, ставшія общими мѣстами политической, религіозной и научной литературы, имѣютъ начало въ гегелянскомъ движеніи.

Что чрезвычайно повредило Гегелю и самой философіи и вызвало эмпирическую реакцію, при которой мы присутствуемъ вотъ уже двадцать лѣтъ, это матеріальныя ошибки его философіи, и именно его физики; это авторитетный тонъ, которымъ онъ выражается о корифеяхъ современной науки, Лапласѣ, Ньютонѣ, Конверницѣ; это его притязаніе освободить метафизическія гипотезы отъ верховной юрисдикціи фактовъ. Геній (*spekulative Vernunft*) есть творецъ, это вѣрно; снѣ усматриваетъ въ непосредственномъ созерцаніи истину, которой опытъ достигаетъ лишь шагъ за шагомъ; геній есть творецъ, потому что онъ составляетъ непосредственное

объединеніе мысли и бытія; но его прориданіи именно потому, что они непосредственны, т. е., не доказаны, какъ бы упали съ неба. Для того, чтобы стать законами въ области научной, они нуждаются въ подтвержденіи опыта. Гегель самъ говоритъ, что непосредственное никогда не бываетъ окончательнымъ пунктомъ, а только точкой отправленія эволюціи.

Спекуляція *a priori*, какъ ее понимаетъ и употребляетъ Гегель, не можетъ поэтому, быть окончательной формой науки и должна необходимо сопровождаться экспериментальной проверкой и, если нужно, исправляющей критикой.

Недостатокъ Гегелевской методъ и матеріальныя ошибки, вытекающія изъ нея, зависятъ отъ недостатка его метафизики. Но Гегелю абсолютное есть идея, мысль, разумъ и только это. Отсюда Гегель заключаетъ, что идея, или, какъ говорилъ Школа, форма, есть также реальное начало, матерія вещей; если онъ принимаетъ, что идеальныи міръ науки можно свести къ одному разуму, то это потому, что для него міръ реальный, міръ существъ происходитъ изъ разума и только изъ разума ²⁴⁾. Но абсолютное не есть только разумъ, мысль, *Logos*; оно также есть отецъ, сила, могущество, творческая воля; мысль есть только форма творческой дѣятельности вещей, но она не есть его начало. Слѣдовательно и знаніе вещей, что касается матеріальнаго его содержанія, происходитъ не изъ чистаго разума, а изъ разума, обогащеннаго опытомъ ²⁵⁾.

Реализмъ Гербарта и позитивизмъ Конта являются законной критикой исключительнаго интеллектуализма и идеализма.

§ 66.

Гербартъ.

Кантъ самъ первый протестовалъ противъ абсолютнаго идеализма своихъ „ложныхъ учениковъ“ и противопоставилъ ему идео-реализмъ, который, различая въ нашемъ познаніи форму и матерію, рассматриваетъ одну вещь, форму, какъ данную *a priori*, а содержимое, матерію какъ доставляемую намъ необходимо и исключительно посредствомъ чувствъ, внутреннихъ или внѣшнихъ. Разумъ производитъ *a priori* категоріи качества, количества

²³⁾ Другими словами, Гегелянская система есть абсолютный идеализмъ, а не абсолютный спиритуализмъ.

²⁴⁾ Въ некоторыхъ случаяхъ, сказали мы, геній предвосхищаетъ данныя опыта, потому что геній есть духъ во всей своей чистотѣ, т. е. идея чистаго бытія; но съ одной стороны геній представляетъ исключеніе, съ другой онъ, какъ геній человѣческій, можетъ ошибаться.

причинности, меры, необходимые для познания природы; но онъ не въ состоянн вынести а priori идеи желѣза, свѣта, удовольствія, страданія, идеи, которая доставляетъ намъ только опытъ. Опытъ имѣетъ свои апіоріиры условія, которыя ошибочно отрицаетъ сенсуализмъ; но только опытъ даетъ намъ идеи въ собственномъ смыслѣ; идеи совершенныя и конкретныя, между тѣмъ какъ категоріи, которыя производятъ а priori разумъ, собственно говоря, не суть идеи, а лишь простыя рамки для нашихъ идей,—а это нѣчто совсѣмъ иное. Шеллингъ самъ соглашался, что въ концѣ концовъ все выходитъ изъ опыта, хотя опытъ предполагается условно а priori, безъ которыхъ онъ былъ бы невозможенъ. Такова на самомъ дѣлѣ чистая Кантовская доктрина. Цѣлый рядъ мыслителей и особенно Гербертъ, профессоръ въ Кенигсбергѣ и Геттингенѣ (умеръ въ 1841), послѣдовали за своимъ учителемъ по этому пути, среднему между Гегелемъ, зѣвада котораго начала меркнуть съ 1830 г., и Локкомъ, эмпиризмъ котораго, отодвинутый на время идеализмомъ реставраціи, дождался лишь заката Гегелевскаго свѣтла; чтобы вновь воскреснуть сильнѣе, тѣмъ куда либо, подъ именемъ позитивизма. Съ вершины идеализма мы спустимся черезъ промежуточные области Герберта и Шопенгауэра въ глубину современнаго матеріализма. Мы найдемъ тамъ меньше тумана, но за то и не столь живительный воздухъ.

Самыя важныя для насъ сочиненія Герберта это его Общая Метафизика¹⁾ и Научная психологія, основанная на опытѣ, метафизикѣ и математикѣ²⁾. Отличительная ихъ черта, прежде всего бросающаяся въ глаза, это систематическое противорѣчіе началамъ, методѣ и выводамъ Гегеля. Объекты не просто наши мысли, какъ утверждаетъ гегелевскій идеализмъ, они существуютъ въ дѣйствительности и независимо отъ мыслящаго ихъ разума (реализмъ въ современномъ смыслѣ). Итакъ, для философіи дѣло вовсе не въ томъ, чтобы построить вселенную, но чтобы принять ее такою, какова она есть, и объяснить ея механизмъ по мѣрѣ силъ. Наблюденіе и опытъ—необходимая основа спекуляціи. Философія, которая строитъ не на положительныхъ данныхъ науки, строить на пескѣ. Она имѣетъ значенія не больше, тѣмъ поэма, и за ней нельзя признавать научнаго значенія. Въ этомъ отношеніи Гербертъ вводитъ философію въ тѣ нравяціи, которая кантовская критика признала непреходимыми.

Философствовать значитъ освѣщать понятія, лежація въ основѣ разнахъ наукъ³⁾. Такъ какъ эти общія идеи⁴⁾ не лишены противорѣчій, то онѣ нуждаются въ исправительной работѣ, и въ этомъ заключается истинная задача метафизики.

Противорѣчія, которыя философъ призванъ разбѣрнуть, констатированы не очередно элегатами, скептиками, Гегелемъ. Но Зенонъ Элейскій, вѣсто того, чтобы ихъ разбѣрнуть, призналъ ихъ неразбѣрными и заключилъ отсюда, что онѣ не соответствуютъ ничему реальному; скептики видятъ въ нихъ мотивъ для отверженія метафизической науки; наконецъ Гегель неслыханнымъ въ исторіи философіи способомъ, вовсе не отрицая того, что наши идеи противорѣчны, просто на просто принимаетъ противорѣчіе и объявляетъ, что оно то и есть самая сущность мысли и бытія. Этимъ онъ хотѣлъ избавиться отъ principium contradictionis. Однако нельзя безнаказанно нарушать законъ, который управляетъ отъ вѣка человеческимъ умомъ; съ нимъ должно будетъ считаться, пока разумъ будетъ разумомъ. Гегелевскій парадоксъ вовсе не есть рѣшеніе. Что касается скептицизма, то онъ въ извѣстномъ смыслѣ правъ; онъ даже необходимъ до нѣкоторой степени; въ исторіи мысли онъ былъ точкою отравленія великихъ философовъ (Сократъ, Декартъ, Кантъ). Но оставаться скептикомъ значитъ доказывать свою спекулятивную несостоятельность. Сомнѣніе въ своей крайней формѣ, скептицизмъ, сомнѣвающая даже въ существованіи вещей, падаетъ передъ самымъ простымъ размысленіемъ: если можетъ быть сомнительно существованіе вещей, то вѣдь сомнѣніи то, что онѣ кажутся существующими, эта видимость (phenomenon) совершенно достовѣрна, и самый упорный скептикъ не станеть въ ней сомнѣваться. Видимость существуетъ. Еслибы ничего не было, то ничего бы и не казалось. Но принимая то, что очевидно, именно существованіе вещей, можно сомнѣваться, что онѣ суть то, что мы о нихъ думаемъ (Эпидемъ, Секстъ), что онѣ находятся въ пространствахъ и времени, связанныхъ между собою причинной связью (Юмъ, Кантъ). Это сомнѣніе, основанное на противорѣчіяхъ и неясности, которая открываетъ въ нашихъ общихъ идеяхъ даже самое поверхностное наблюденіе, совершенно закононо, но подъ условіемъ побужденія къ философской работѣ.

Эта работа, сказали мы, состоитъ существеннымъ образомъ въ просмотрѣ общихъ идей, въ ихъ исправленіи, очищеніи отъ тѣхъ противорѣчій, которыя онѣ заключаютъ⁵⁾. Идеи, полныя противорѣчій и требующія новой переработки, суть преимущественно идеи протяженія, длительности, матеріи, движенія, качественности, причинности, я. е. Идеи протяженія, длительности, матеріи есть идея сложнаго единства (отсюда пресловутыя антиноміи рациональной космологіи). Измѣняясь, становиться дигнался значитъ быть и не быть. Посредствомъ идеи качественности мы приписываемъ одной и той же субстанціи многія свойства, т. е. мы утверждаемъ, что одна вещь есть нѣсколько вещей (окрапана, пахучая, вкусна, жидка), что единица не едина. Также точно и идея причины вполнѣ

¹⁾ Полн. собр. соч. изд. Hartenstein, т. III и IV.

²⁾ Тож. т. V и VI.

³⁾ Введеніе въ философію, I, гл. 2.

⁴⁾ Напр. идея причины, пространства, идея о я.

⁵⁾ Ibid., стр. 194-202. — Метаф., стр. 8.

противорѣчива. Если дѣло идетъ о причинѣ внѣшней, то мы говоримъ, что предметъ, выходящій изъ этой причины, есть тотъ же, что прежде, и не есть тотъ же. Говоримъ ли мы о самоопредѣленіи субъекта (Лейбница), то мы снова встречаемся съ неменѣе бьющимъ въ глаза противорѣчіемъ существъ въ одно и то же время активнаго и пассивнаго, т. е. которое составляетъ не одно, а два. Наконецъ идея Я съ ея разнообразными способностями противорѣчива, какъ идея качественности, которой она представляетъ частный случай. Во всѣхъ этихъ понятіяхъ смѣшаны: бытіе и не бытіе, одно и многое, утвержденіе и отрицаніе, т. е. двѣ вещи, которыя взаимно исключаютъ другъ друга и которыя мысль должна строго отличать, чтобы тамъ не говорили Гегель.

Изъ смѣшенія двухъ противоположностей рождается идея ограниченаго и относительнаго бытія. Эту идею Гербартъ прямо отбрасываетъ. По его мнѣнію, бытіе не заключаетъ въ себѣ ни отрицанія, ни ограниченія. Оно есть абсолютное положеніе, абсолютная реальность, абсолютная простота, исключаящая всякое разнообразіе свойствъ, всякую раздѣлимость, всякое ограниченіе, всякое отрицаніе. Его нельзя представлять ни какъ количество, ни какъ непрерывную величину, ни какъ находящееся во времени и пространствѣ (Кантъ). Оно есть то, что Платонъ и Парменидъ назвали единымъ, то, что Спиноза называлъ Субстанціей, но оно отличается отъ принципа Элеатовъ тѣмъ, что оно существуетъ независимо отъ мысли, и отъ Субстанціи Спинозы тѣмъ, что оно не единично. По мнѣнію Гербарта, есть множество реальныхъ существъ или реальностей (Reale), и, такъ какъ каждая реальность есть абсолютное положеніе, множество абсолютныхъ существъ, что кажется противорѣчивымъ, но не есть таковое, оно только протяженныя существа другъ друга ограничиваютъ, а Реальности предполагаются непротяженными. Реальности Гербарта, следовательно, ближе всего подходятъ къ монадамъ Лейбница но и существенно отъ нихъ отличаются: монады суть сложныя единицы, заключающія многія свойства, имѣющія свои внутреннія состоянія, свои измѣненія, свое имманентное развитіе. Реальности абсолютно-просты; онѣ обладаютъ только однимъ свойствомъ; онѣ не подвержены никакому внутреннему измѣненію, онѣ неподвижны, неизмѣнны.

Итакъ реальное существо (das Reale) не есть предметъ, доступный нашимъ чувствамъ, ибо предметы, воспринятые чувствами, обладаютъ многими свойствами. Что же отсюда слѣдуетъ? То, что чувственный объектъ (жѣлѣзо, серебро, кислородъ) заключаетъ въ себѣ столько реальностей, сколько различныхъ качествъ.

Такимъ образомъ разрѣшается затрудненіе, которое представляетъ идея качественности. Эта идея противорѣчива только по отношенію къ реальному существу (Кантовской вещи въ себѣ), но она не противорѣчива въ отношеніи къ феноменальному существу или вещи такой, какъ намъ ее представляютъ чувства, и которая всегда есть интеграція реальныхъ

существовъ въ болѣе или менѣе числѣ, но никогда не представляеть единичнаго реального существа.

Такимъ же точно образомъ проявляются идеи причинности и измѣненія. Отношеніе причинной связи не могло бы существовать между двумя реальными существами (внѣшняя причинная связь) или между реальнымъ существомъ и его предполагаемымъ свойствомъ (имманентная причинная связь), ибо каждое реальное существо существуетъ абсолютно (само по себѣ), а что касается имманентной причинной связи (напр. жѣлѣзо, разсматриваемое какъ причина его свойствъ), то она расщепляетъ единое на многое, т. е. противорѣчитъ идее реального Существа. Итакъ причинность значитъ тоже что и реальность или, пожалуй, дѣйствіе само-сохраненія (Selbst-Erhaltung) ²⁾.

Что касается идеи измѣненія, то ее можно принять лишь съ тѣми же оговорками. Въ метафизикѣ не можетъ быть рѣчи объ измѣненіи, касающемся реальныхъ существъ. Измѣняются безпрестанно не субстанціи, а только ихъ взаимныя отношенія. Что предметъ можетъ измѣниться по отношенію къ другому предмету, не измѣняясь самъ въ себѣ, это мы видимъ въ геометріи, гдѣ линия касательная по отношенію къ кругу ABC, становится радиусомъ по отношенію къ другому кругу DEF. Это мы видимъ въ музыкѣ, гдѣ одна и та же нота правильна или фальшива, смотря по отношенію, въ которомъ она находится. Это мы видимъ въ фармакологіи, гдѣ одно и тоже растение является то ядомъ, то лекарствомъ.

Но если измѣненіе не касается самихъ субстанцій, то оно тѣмъ не менѣе существуетъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Реальные существа, хотя и абсолютныя, входятъ между собою въ отношенія. Чтобы это понять, нужно предположить ихъ въ пространствѣ, отличномъ отъ пространства феноменальнаго и которое Гербартъ называетъ умопостигаемымъ пространствомъ. Въ этомъ пространствѣ двѣ монады могутъ занимать различныя точки, и тогда онѣ не находятся между собою въ отношеніяхъ, но онѣ могутъ въ силу движенія, законы котораго отъ насъ ускользаютъ, сойтись въ одной точкѣ. Ничто не мѣшаетъ это допустить, ибо здѣсь рѣчь идетъ не о матеріальныхъ молекулахъ. Двѣ или нѣсколько субстанцій, занимающихъ одну и тоже точку, взаимно проникаются (какъ будто проникающее не предполагаетъ протяженія!). Субстанціи взаимно проникающіяся могутъ быть одного и того же качества, онѣ могутъ отличаться качественно, или, наконецъ, онѣ могутъ имѣть противоположныя качества (отличіе Гербарта отъ греческихъ атомистовъ). Если онѣ одного и того же качества, то ихъ взаимное

²⁾ Здѣсь Гербартъ самъ себя противорѣчитъ, ибо частое сохраненіе есть совершеннѣе дѣйствіе, развивающее одну монаду на двѣ, т. е. на самосохраняющійся субъектъ и сохраняемый субъектъ; или можетъ быть Гербартъ полагаетъ, что онъ не можетъ самъ себя противорѣчить, ибо это было бы совершеннѣе дѣйствіемъ, расщепляющимъ въ монаду, невозможностью?

проникновение не влечет за собой никакого изменения в их бытии относительно друг друга, но если субстанция В, становящаяся на место субстанции А, по качеству, отлична от этой последней или противоположна, то между двумя монадами произойдет борьба, ибо две противоположности не могут существовать в одной и той же точке. Каждая будет стремиться к самосохранению, к утверждению своей неразделимой своеобразности, каждая воспротивится вторжению другой.

Таким образом объясняется феномен вообще и феномен мысли в частности. Я перестает быть противоречивой идеей, если мы перестаем его рассматривать как сложную единицу, собрание разных способностей, единицу множественную, т. е. единицу, которая не есть одна. Я не имею нескольких способностей, оно не отправляет нескольких функций, но лишь одну: оно стремится сохранить себя то, что составляет его неотъемлемую своеобразность. Это его единственная функция. Но она разнообразится под влиянием среды, его единственное свойство проявляется в целом ряде свойств повидному различным, смотря по тому, какие монады затрагивают душу: подобная ей, отличная или противоположная. Изъ этого столкновения рождается мысль. Мысль есть акт, посредством которого субъект самоутверждается, самосохраняется в противоположность объекту, который его затрагивает. Она изменяется до бесконечности, смотря по натуре объекта. Отсюда происходит бесконечное разнообразие наших представлений. Психологическое сознание есть сумма отношений, в которых реальное существо, называемое я, находится с другими реальными существами.

Таким образом мысль, внутренняя апперцепция, сознание не есть нечто существенное в душе, она есть простой феномен, определенный в встречи и с другими реальностями, результаты соединений действий субъекта и объекта, отношение. Изолированная от всякого сношения с другими существами, душа не думала бы, не чувствовала бы, не желала бы. Чувство есть мысль, так сказать, сдвинутая другими более энергическими мыслями, но она, в свою очередь может освободиться от их давления и стать мыслью, когда я затронуто другими объектами. Воли также есть нечто иное, как мысль (Спиноза); нравственная свобода есть утверждение превосходства рефлексивной мысли над чувством, т. е. вопрос равнолетия.

Психическая жизнь есть настоящий механизм, которого законы те же, что и законы статики и динамики; настоящим образом понятия психологии есть чистая механика, применение арифметики, точная наука ⁷⁾.

Научный аппарат философии Гербарта и в частности его прижизненные математики к науке о душе, попытка оригинальная и смелая, образо-

вали около него имени довольно многочисленную школу ⁸⁾. Пренебрежительное отношение Гегеля к корифеям современной науки настолько сильно компрометировало идеализм, что отдалило от него серьезных мыслителей и привело их в лагерь точной метафизики. Впрочем туда вступали за неимением чегонибудь лучшего; ибо философия Гербарта, которая задается целью очистить мысль от всякого противоречия, сама исполнена самых резких противоречий. Между тем как онтология Гербарта провозглашает реальное существо простым и непротяженным, его психология для своего построения требует противоположной гипотезы. Его тенденция чисто консервативная, его теология, чисто спиритуалистическая, диаметрально противоположна его парадоксу множественного абсолютного, которое логически приводит к политеизму, и противоположно его механизму, весьма близкому к материалистическим теориям. Впрочем, сама его метафизика противоречит себе самым удивительным образом. Реальное бытие, исключая множественность качеств и свойств, изменение, движение, исключает по просту жизнь и, в конце концов, реальность, и таким образом происходит, что реальная реальность, жизнь, действительность выброшена так сказать за пределы Сущего, что реальности Гербарта не только не реальности, а абстракции без жизни, схоластическая сущности субстанциальных форм в смысле средних веков, а вовсе не реальные существа. Кроме того его монадология раздвигает все неудобства Лейбницевской теории, которая служит ей образцом. Как „раздробленная вселенная“ первой, так и философия Гербарта не обладает ни единством, ни однородностью, которых мы в праве требовать от всякого учения, считающего себя метафизикой. Она во всех отношениях представляет антипод Гегелевской философии и сознается с аффектацией, вызванной впрочем логическою ей жгучей соперницей, что ничего не понимает в монастических тенденциях.

Но эти тенденции вознаграждают себя в Шопенгауэре, философия которого, счастливое соединение спекуляции и положительного знания, оказывает значительное влияние на современную немецкую жизнь.

⁷⁾ Органом школы Гербарта служат Zeitschrift für exacte Philosophie, издаваемая уже в течение многих лет в Галле. Из Гегельянцев, где сначала преподавал Гербарт, монадами с честью представлял профессор Лотце ⁸⁾, написавший в числе прочих значительных трудов, Микрокосм (3 т. 1856-65). Впрочем Лотце энергично восстает против влияния Гербартизма.

⁸⁾ Германия Лотце, автор известного сочинения Микрокосм, переведенного на русский язык, умер в нынешнем году. Прим. переводчика.

Шопенгауэръ.

Артуръ Шопенгауэръ, сынъ Данцигскаго банкира и весьма известной въ Германіи писательницы Юанны Шопенгауэръ, родился въ 1788 г., воспитывался на философскихъ факультетахъ Геттингена (1809—1811) и Берлина (1811—1813), состоялъ въ этой столицѣ въ качествѣ приваѣтъ-доцента съ 1820 по 1831 г., съ этого года отказался отъ всякихъ попытокъ преподавательской дѣятельности и провелъ остальную жизнь во Франкфуртѣ на Майнѣ, гдѣ и умеръ въ 1860 году. Сочиненія, установившія его репутацию: 1) Его докторская диссертация, о четвероякомъ корнѣ начала достаточнаго основанія¹⁾, 2) міръ какъ воля и представленіе²⁾, 3) о волѣ въ природѣ³⁾, 4) двѣ основныя проблемы этики⁴⁾ (все на нѣм. языкѣ). Какъ слушатель профессора Шульце⁵⁾ въ Геттингенѣ и Фихте въ Берлинѣ, онъ предается преимущественно изученію Канта, Платона и того, что возникшія ориентализмъ открылъ Европѣ относительно Шакьямуни и буддизма. Основнымъ своимъ положеніемъ, что воля есть абсолютное, онъ обязанъ Канту и Фихте, теоріей идей или ступенями волевого феномена — Платону, своимъ пессимистическимъ направленіемъ и ученіемъ объ отрцаніи воли (nirvana) — буддизму⁶⁾.

Главное его сочиненіе, Міръ какъ воля и представленіе начинается съ возданія заслугъ критицизму. Утверждалъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что міръ есть мое представленіе (die Welt ist meine Vorstellung), онъ однако не отрицаетъ реальности міра, но различаетъ міръ въ себѣ, независимый отъ моихъ чувствъ и разума, и міръ, какимъ я его вижу и познаю, т. е. міръ феноменальный.

Міръ феноменальный есть мое представленіе, моя идея, продуктъ моей умственной организаціи, такъ что еслибы я былъ иначе организованъ, міръ былъ бы инымъ, или по крайней мѣрѣ казался бы мнѣ инымъ, состоялъ бы (для меня) изъ другихъ феноменовъ. Какъ реальность, онъ существуетъ независимо отъ меня, но какъ объектъ чувствъ и разума, однимъ словомъ, какъ феноменъ, онъ зависитъ отъ субъекта, его воспринима-

ющаго и определяющаго, соответственно своей организаціи: онъ есть вещь совершенно относительная, которую устанавливаетъ я (мысль и ея апріорныя условія).

Но съ другой стороны сознаніе громко провозглашаетъ, что за этимъ феноменальнымъ міромъ, продуктомъ нашей организаціи, находится высокая реальность, независимая отъ насъ, абсолютное, вещь въ себѣ. Кантъ признаетъ и допускаетъ вещь въ себѣ, но, давая намъ ее одной рукой, онъ ее отнимаетъ другой, отрицая за разумомъ право прибѣгать къ этой вещади какую либо изъ своихъ категорій, признавалъ разумъ неспособнымъ ее познать, ограничивая, слѣдовательно, область познаваемого одними апіорными феноменальными, т. е. въ концѣ концовъ, мыслящимъ субъектомъ; ибо феноменъ есть моя мысль, и только моя мысль. Конечно, субъектъ не можетъ выйти изъ самого себя, отождествиться съ тѣмъ, что отъ него отъ него, ассимилировать себѣ вещи такими, каковы онъ въ себѣ самъ. Но не менѣе вѣрно и то, что существованіе міра налагается на наше сознаніе не-преодолимымъ образомъ; вѣрно даже то, что представленіе, которое мы имѣемъ о себѣ самомъ, даетъ намъ, по крайней мѣрѣ, образъ того, что такое вещь, отличная отъ насъ самихъ. Конечно, я не могу бы ничего знать о существѣ объектовъ, еслибы я былъ исключительно субъектомъ, но я въ одно и тоже время и субъектъ, и объектъ моей мысли, подобно тому какъ я представляю объектъ, мысли другихъ. Я сознаю себя объектомъ въ числѣ прочихъ объектовъ. Такимъ способомъ отчасти наполняется предельная критическая область между мыслящимъ субъектомъ и самими вещами. Продолженіе: «Я (субъектъ) емъ объектъ,⁷⁾ можно обратить слѣдующимъ образомъ: весьма вѣроятно, — Шопенгауэръ, ученикъ скептика Шульце не претендуетъ на абсолютное знаніе⁸⁾ — что объектъ (всѣ объекты, весь объективный міръ) есть тоже, что и я, сущность его аналогична съ моей, сущностью.

Эту аналогію всѣхъ существъ, которую утверждалъ догматизмъ въ ученіи Лейбница, мы должны признавать даже съ точки зрѣнія критики; даже оставаясь кантианцами, мы имѣемъ право судить о вещахъ по тому, что мы находимъ въ себѣ. Нужно только вѣрно опредѣлить то, что въ насъ дѣйствительно существующее, первоначальное, основное. По мнѣнію Декарта, Спинозы, Лейбница, Гегеля и всѣхъ рационалистовъ, это существующее есть мысль, интеллектъ. Лейбницъ отсюда заключалъ, въ виду аналогіи всего существующаго, что всѣ существа до известной степени воспринимаютъ и мыслятъ; но опытъ не подтверждаетъ этой гипотезы. Точно также Гегель дѣлаетъ мысль всеобщимъ типомъ феномена. По мнѣнію Шопенгауэра, сущностное и основное въ насъ есть воля, между тѣмъ какъ мысль есть

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, B. I, § 38, 1. Aufl. 1819.

²⁾ Ibidem, B. I, Kap. 1, § 33-35, 1. Aufl. 1819. Внѣ Нѣм. изд. 1819.

¹⁾ 2-ое изд. 1847.

²⁾ 3-е изд. 1859.

³⁾ 2-ое изд. 1854.

⁴⁾ 2-ое изд. 1860.

⁵⁾ Скептикъ, Кантианецъ, авторъ сочиненія, носящаго заглавіе Энциклопедіи.

⁶⁾ Foucher de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris, 1862. — Steph. Pawlicki, De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione, Breslau, 1865 г.

только производный и второстепенный феномен, акцидент воли⁹⁾. Но мы имеем полное право думать, а опыты притом блистательно это доказывают, что то, что въ насъ существенное и основное, есть также сущность и феномен природы другихъ существъ. Мы — воля по своему существу и по вселенной, разсматриваемая въ своей сущности, есть воля, которая объективируется, принимаетъ тѣлесную оболочку, реальное существование

И во первыхъ мое тѣло есть продуктъ воли, это моя воля, ставшая феноменомъ, мое желание бытія, ставшее видимымъ¹⁰⁾. А каково мое тѣло, таковы и объекты, которые я посредствомъ него воспринимаю: всѣ они суть феномены, проявления, продукты воли, аналогичной съ моею. Воля, начало всего существующаго, является съ одной стороны чистой, т. е. не связанной съ интеллектомъ; въ этомъ случаѣ она сливается съ возбужденіемъ, таинственной силой, определяющей циркуляцію крови, пищевареніе, выделение; съ другой стороны она связана съ интеллектуальнымъ феноменомъ, она сознательна; и въ такомъ случаѣ она есть то, что обыкновенно называютъ волей и свободой воли. Въ этомъ обыкновенно и спеціальномъ значеніи воли есть возбужденіе, дѣйствующая разумно и въ силу мотивовъ, какъ напримеръ, то, когда я поднимаю руку. Иногда также наши акты являются фактомъ возбужденности и воли мотивированной: напримеръ, зрячекъ сокращается подъ влияніемъ сильного свѣта—это есть свѣдѣніе возбужденности, но онъ сокращается также произвольно, когда мы хотимъ разсмотрѣть весьма малый предметъ. Могущество сознательной воли громадно. Говорятъ, негры липали себя жизни, задерживали дыханіе. Но бесознательная или сознательная, какъ возбужденность или свободная дѣятельность, воля, какъ бы ни была разнообразна ея проявленія, всегда едина въ себѣ; проявленія же ея въ пространствѣ и времени безчисленны. Сознательная или бесознательная, не воля дѣйствуетъ въ насъ непрерывно. Тѣло и духъ утомляются и нуждаются въ покоѣ: воля неутомима; она дѣйствуетъ даже во время сна и служитъ причиной сна. Она дѣйствуетъ въ тѣлѣ не только тогда, когда оно уже образовано, она предсуществуетъ тѣлу; она образуетъ и организуетъ его согласно своимъ потребностямъ; такъ, напримеръ, воля видоизмѣняетъ въ зародышѣ часть мозговой субстанции въ ретину, для того, чтобы ассимилировать себѣ оптическіе феномены. Слизистая оболочка грудного канала становится легкими, потому что тѣло хочетъ ассимилировать себѣ кислородъ изъ воздуха. Капиллярная система образуетъ дѣтородные органы, потому что образующійся индивидуумъ хочетъ продолжать родъ.

Взгляните на организацию животныхъ и вы увидите, что она всегда соответствуетъ ихъ образу жизни. Кажется, правда, на первый взглядъ, что ихъ образъ жизни, ихъ привычки зависятъ отъ ихъ организациі; въ самомъ

дѣлѣ, въ хронологическомъ порядкѣ, организациа предшествуетъ образу жизни. Кажется, будто птица потому летаетъ, что имѣетъ крылья, что бытъ бодрѣе, потому что имѣетъ рога. Но осмысленное наблюденіе доказываетъ обратное. Мы видимъ у многихъ животныхъ проявленіе желанія восполняться органами, которыхъ они еще не имѣютъ. Козель, быкъ машутъ головой прежде, чѣмъ у нихъ выросли рога; кабанъ набрасывается на частую мерлу, гдѣ позже будутъ клыки, а не употребляетъ для этой цѣли зубовъ, которые могли бы ему служить для защиты. Итакъ воля есть организующее начало, центръ, изъ котораго исходитъ творческое развитіе. Цѣло, которое хотѣтъ растерзывать, жить добычею и кровью, обладаетъ острыми зубами и когтями, могучими мускулами, зоркими глазами (орелъ, волкъ); тѣ, напротивъ, которыя, по инстинкту, не желаютъ борись, а хотѣтъ искать спасенія въ бѣгствѣ, имѣютъ, вмѣстѣ этихъ орудій, скорѣе и изворотливыя ноги, тонкій слухъ (олень, дикая коза, газель). Белотная птица, желающая питаться пресмыкающимися, обладаетъ особенно развитыми ногами, шеей, клювомъ (ястребъ, пеликанъ); сова, желающая видѣть въ темнотѣ, имѣетъ огромный зрачекъ, мягкій и шелковистый пухъ, чтобы не разбудить спящихъ животныхъ, которыхъ она хочетъ слѣзать своей добычею. Дикобразъ, ежъ, черепаха покрываются броней, потому что не хотятъ бѣжать. Сеня скрывается при помощи темноватой жидкости; тихохвостъ (ай), чтобы скрыться отъ вора непріятеля, принимаетъ видъ древеснаго ствола, покрытаго мохомъ. Вообще, а въ пустынѣ въ частности, животное придаетъ себѣ окраску, которая бы менѣе всего отличала его отъ среды, въ которой оно находится, потому что оно хотѣтъ избѣжать преслѣдованія охотниковъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ главнымъ двигателемъ является воля; ни одна вильгетъ воля въ жизни.

Когда всѣхъ этихъ средствъ недостаточно, воля даетъ себѣ еще болѣе дѣйствительную охрану; охрану, болѣе дѣйствительную изъ всѣхъ разумъ¹¹⁾, который въ человѣкѣ замѣщаетъ всѣ другія средства обороны. Разумъ есть орудіе тѣмъ болѣе совершенное, что онъ можетъ скрывать волю подъ ложной внѣшностью, между тѣмъ какъ у животныхъ намереніе всегда очевидно и отличается всегда опредѣленнымъ характеромъ: тутъ

Воля играетъ ту же, хотя и не столь очевидную роль, въ растительномъ царствѣ. Тамъ также все представляетъ стремленіе, желаніе, безсознательное вождѣніе. Верхушка дерева, желающая расти, стремится постоянно расти въ вертикальномъ направленіи, еловое же не находитъ его въ иномъ. Корень, желающій влажности, находитъ ее часто путемъ самыхъ длинныхъ обходовъ. Сѣмя, брошенное въ землю для проросстанія, всегда пустилъ стебель вверхъ, а корень внизъ; какое бы мы не дали ему положеніе. Грибы дѣлаютъ паразитыя вещи, на-

⁹⁾ Ср. Кант и Фихте.

¹⁰⁾ Die Welt als W. und Vorst., т. I, стр. 130; II, стр. 277 ss.

¹¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, т. I, стр. 179 ss.

стояния чужда воли: разщеливаютъ стѣны, образуютъ трещины въ камняхъ, чтобы только достигнуть свѣта. Съдобный клубень Парманте, проиhrстая ильнорѣбъ, направляетъ неизмѣнно свой стволъ къ свѣту. Ползучія растения ищутъ опоры и дѣлаютъ видимыя усилія, чтобы ея достигнуть и къ ней прислониться. Итакъ здѣсь, какъ и въ животномъ царствѣ, все сводится къ волѣ, къ той элементарной волѣ, которая называется возбудимостью. Между возбудимостью и способностью опредѣляются мотивами нѣтъ существенной разницы; ибо мотивъ точно также вызываетъ возбужденіе, которое заставляетъ волю дѣйствовать. Растение ищетъ влѣдствіе возбужденія солнца, животное точно также; только животное, одаренное разумомъ, знаетъ, какое дѣйствіе на его тѣло произведетъ солнце.

Разсматриваемая въ своихъ проявленіяхъ, воля отличается той особенностью, что ее трудно всего признать на обихихъ оконечностяхъ творенія, т. е. съ одной стороны въ человѣкѣ, съ другой въ минеральномъ царствѣ. Каждое растение, каждое животное отличается своимъ опредѣленнымъ характеромъ, такъ что мы заранее знаемъ, какъ намъ держаться относительно него и, имѣя дѣло съ собакой, кошкой, лисичей, мы напередъ знаемъ, что собака будетъ вѣрной, кошка фальшивой, лисича хитрой. Мы съ достовѣрностью предвидимъ, что кактусъ будетъ желать сухой почвы, незабудка почвы влажной. Мы знаемъ, въ какое время извѣстное растение пускаетъ листки, когда оно цвѣтетъ и даетъ плоды. Но въ человѣкѣ и въ минералѣ, на вершинѣ и въ основаніи творенія, характеръ покрытъ таинственностью. Мы не можемъ его открыть путемъ прямого наблюденія и мы должны, чтобы его познать, употребить продолжительный опытъ; изслѣдованіе это особенно трудно, что касается человѣка, который умѣетъ скрывать свой характеръ, представлять въ другомъ свѣтъ направленіе своей воли. Тѣмъ не менѣе и въ человѣкѣ находятся черты, наклонности, направленія ясно выраженыя, и, въ свою очередь, въ минеральномъ царствѣ существуютъ постоянныя наклонности. Магнитная стрѣлка неизмѣнно направляется въ сѣверу. Тѣло падаетъ всегда въ вертикальномъ направленіи, и мы называемъ это закономъ тяжести или тяготѣнія. Жидкая матерія подчиняется тому же закону, стекая по наклонной плоскости. Одно вещество правильно расширяется подъ вліяніемъ теплоты и сжимается подъ вліяніемъ холода, другое кристаллизуется подъ вліяніемъ другихъ веществъ, съ которыми оно находится въ соприкосновеніи. Въ химіи преимущественно можно наблюдать эти постоянныя воли, эти симпатіи и антипатіи, проявляющіяся поразительнымъ образомъ¹²⁾. Поэтому то нашъ языкъ и сохранилъ инстинктивно въ дѣломъ рядъ характерныхъ выраженій ту истину, что воля лежитъ въ основаніи всѣхъ вещей. Мы говоримъ: вода кипитъ (форма активная);

огонь не конеть горѣть; скрученная веревка стремится раскрутиться; углеродъ жаждетъ къ кислороду. Это вовсе не образы, метафоры, это выраженія, которыя нужно понимать буквально¹³⁾.

Итакъ то, что Эпиетъ называетъ *ἐν ταῖς ψυχαῖς*, Спінноза субстанціей Шеллингъ абсолютнымъ, Шопенгауэръ называетъ волей. Но, подобно пантеизму, онъ отрицаетъ, чтобы это начало было личнымъ. Для него, воля есть только сила, производящая опредѣленные существа, индивидуумы, живущіе въ пространствахъ и времени; воля есть то, что, не бывъ стремителемъ къ существованію, становится бытіемъ, объективируется въ индивидуальныя существованія. Воля сама въ себѣ не подчинена законамъ пространства и времени и не можетъ быть познана. Но проявленія ея находятся во времени и пространствахъ, которыя вмѣстѣ образуютъ *principium individuationis*. По крайней мѣрѣ интеллектъ воспринимаетъ эти явленія, какъ онѣ ходячія другъ подлѣ друга и слѣдующія одно за другимъ.

Послѣдовательность феноменовъ всеобщей воли во времени происходитъ, по неизмѣннымъ законамъ и сообразно тѣмъ неизмѣннымъ типамъ, которые Платонъ называлъ Идеями. Эти Идеи или постоянныя формы, въ которыхъ объективируется воля въ одномъ и томъ же родѣ, образуютъ постепенную лѣстницу отъ самаго элементарнаго существа до существа самаго совершеннаго. Онѣ не независимы отъ времени и пространства, вѣчны и неизмѣнны, какъ сама воля, между тѣмъ какъ индивидуумы становятся, дойдя когда не суть низшія идеи или элементарныя ступени проявленія воли суть: тяжесть, непроницаемость, твердость, жидкость, эластичность, электричество, магнетизмъ, химическое сродство. Высшія ступени проявляются въ мірѣ органическомъ, и серія ихъ заканчивается въ человѣкѣ. Каждая ступень волевого феномена борется съ другой изъ за матеріи, пространства и времени, и отсюда происходитъ та борьба за существованіе, которая характеризуетъ природу. Каждый организмъ представляетъ Идею, которой онъ есть копія, но только послѣ вычета количества силы, потраченной на то, чтобы ослѣпить низшія Идеи, ослабившія у него матерію и жизнь. Смотри потому, на сколько организму удастся подчинять силы природы, составляющія низшія ступени жизни, онъ представляетъ болѣе или менѣе совершенное выраженіе той Идеи, которую онъ отражаетъ и болѣе или менѣе приближается къ тому, что въ родѣ называется красотой¹⁴⁾.

Воля есть непрерывное хотѣніе бытія, и изъ этого то хотѣнія непрерывно рождается феноменальный міръ. Пока будетъ существовать воля, до тѣхъ поръ будетъ существовать и вселенная. Индивидуумы рождаются и умираютъ, но воля, хотѣніе, ихъ порождающее, вѣчна подобно специфическимъ типамъ, соотвѣтственно которымъ она ихъ производитъ. Рожденіе и

¹²⁾ Возражаютъ, что это значитъ одициговать природу, но если природа произошла чело-
вѣкомъ, то развѣ она создала его не по своему образу?

¹³⁾ Ueber den Willen in der Natur, 2-oe изд. стр. 46 ss.

¹⁴⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, I, стр. 199 ss.

смерть не касаются воли, а только ее проявлений. Сущность нас самих, воли не умирает: Религия индусов, греков и римлян повиновому выражает эту мысль в тѣхъ веселыхъ сюжетахъ — празднествахъ, танцахъ, бракахъ, — которыми она украшаетъ саркофаги. Смерть не есть фактъ печальный; напротивъ. Подобно рожденію, она есть послѣдствіе всеобщаго порядка: Но если-то фактъ, что мы заключаемъ въ себѣ частицу общей воли, неизмѣруемое начало, съ одной стороны утѣшительнъ, такъ какъ гарантируетъ намъ до известной степени безсмертіе, то съ другой онъ крайне-прискорбенъ для тѣхъ, кто бы хотѣлъ освободиться отъ бдѣтвй существованія помощью самоубійства. Такъ какъ смерть уничтожаетъ одинъ лишь феноменъ, т. е. тѣло, а вовсе не самую душу, т. е., всеобщую волю, то самоубійство освобождаетъ меня только отъ моего феноменальнаго существованія, а вовсе не отъ меня самого.

Воля есть неиссякаемый источникъ всякой жизни, но также и мать всѣхъ бдѣтвй. Страданія наши происходятъ не столько изъ дѣйствительнаго положенія вещей, сколько изъ идеала, къ которому воля стремится, никогда его не достигая. Вслѣдствіе этого происходитъ, что человѣкъ, способный воспринимать идеалы, страдаетъ безконечно сильнѣе, нежели животное, которое къ этому неспособно. Воля къ жизни (эгоизмъ) пользуется для своего удовлетворенія убійствомъ, кражею, ложью, но также и трудомъ, экономіей; поэтому трудъ, упорное прилежаніе, бережливость, все это только уточненный эгоизмъ, плодъ воли къ жизни. Это тоже утвержденія эгоизма, но только болѣе уточненныя. Положительной добродѣтели нѣтъ, ибо въ основаніи всего того, что называется добродѣтелью, мы находимъ эгоизмъ, волю къ жизни и къ наслажденію.

Единственный путь, ведущій къ нравственности, состоитъ въ томъ, что бы воля, убѣжденная разумомъ въ бесплодность жизни и ея удовольствій, обратилась на самое себя, отринула себя, отказалась отъ желанія бытія, жизни, наслажденій. Ученіе объ утвержденіи и отрицаніи воли составляетъ сущность христіанства, буддизма и всякой истинной морали ¹⁰⁾. По ученію христіанства, какъ и по ученію Будды, человѣкъ грѣшнымъ становится въ жизнь (первородный грѣхъ); онъ представляетъ плодъ двухъ слѣпыхъ страстей, ибо бракъ, какъ это прямо утверждаетъ ап. Павелъ, есть только уступка для тѣхъ, чья воля недостаточно сильна, чтобы сломить самое себя. Продолженіе рода есть зло—это доказываетъ чувство стыда, сопровождающее эту сферу,—и не родиться было бы лучше, тѣмъ вступить въ этотъ міръ вожделѣній и страданій: таковъ, по Шопенгауэру, смыслъ догмата о первородномъ грѣхѣ и о сверхъестественномъ, воплощеніи Спасителя. Сознаніе посредствомъ разума, что всѣ наши желанія одна лишь суета, вотъ что

христіанство называетъ дѣйствіемъ благодати, и отсюда пристѣкаетъ наша любовь къ справедливости, милосердіе къ ближнимъ, отреченіе отъ самихъ себя и отъ своихъ желаній, наконецъ абсолютное отрицаніе всякаго хотѣнія (возрожденіе, обращеніе, освѣщеніе). Иисусъ есть типъ человѣка, понимающаго свою участь. Онъ добровольно жертвуетъ своимъ тѣломъ, которое представляетъ утвержденіе его воли, онъ заглушаетъ въ себѣ волю къ жизни, чтобы св. Духъ, т. е. духъ отреченія и жертвы вошелъ въ міръ.

Въ безбрачій, обѣтахъ, постахъ, милостынѣ и прочихъ цѣлѣхъ, налагаемыхъ на волю, католицизмъ остался болѣе вѣрнымъ, нежели протестантизмъ, духу Евангелія. Христіанство истинно во всѣхъ ученіяхъ, которыя оно заимствуетъ у арійскаго востока, и особенно въ ученіи о принесеніи въ жертву собственной воли, ученіи, составляющемъ истинную и безсмертную сущность религій Иисуса и Будды; оно ложно во всемъ, что въ немъ есть іудейскаго ¹¹⁾.

Въ концѣ концовъ, говоритъ Шопенгауэръ ¹²⁾, моя философія не претендуетъ на познаніе конечныхъ причинъ; она остается въ границахъ фактовъ внѣшняго и внутренняго опыта, доступныхъ всѣмъ, удовлетворяется показаніемъ ихъ связи, не заботясь о томъ, что можетъ находиться позади нихъ. Она воздерживается отъ всякой гипотезы относительно того, что происходитъ изъ, она только объясняетъ данныя чувственности и сознанія; она хочетъ только познать имманентную сущность міра. Въ этомъ отношеніи она строго слѣдуетъ Канту. Поэтому то она многие вопросы оставляетъ открытыми и прежде всего вопросъ, почему факты таковы, какъ намъ ихъ показываетъ опытъ, а не иные. Всѣ эти вопросы трансцендентны, т. е. формы и функціи разума не могутъ послужить къ ихъ разрѣшенію. Разумъ также бесцѣленъ по отношенію къ нимъ, какъ чувственность относительно такихъ качествъ тѣла, для которыхъ у насъ нѣтъ органа чувствъ. Роковымъ образомъ связанный закономъ причинности онъ понимаетъ только то, что подлежитъ этому закону: Метафизики догматисты и трансценденталисты, спрашивая: почему? откуда?, забываютъ, что почему значитъ, ибо какой причинѣ, и причинъ и слѣдствій находятся только въ послѣдствіи, но моменты времени, и что, слѣдовательно, въ области того, что подлежитъ формамъ времени и пространства, въ области трансцендентнаго, почему не имѣетъ смысла, ибо тамъ нѣтъ ни прежде, ни послѣ. Со всѣхъ сторонъ мысль наталкивается на неразрѣшимые вопросы, какъ на стѣны каменныя и

¹⁰⁾ Аппетитъ Шопенгауэра къ европѣ и иудаизму равняется только его ненависти къ Гегелю и „профессорамъ философіи“. Она согласна, впрочемъ съ его буддистскимъ взглядомъ „отреченія отъ существованія“, какъ сущностью морали. Если человѣкъ тѣмъ болѣе прахотенъ, чѣмъ болѣе онъ отрывается отъ самого себя и отъ своей воли, до нѣтъ расы, безразличнаго иудейской: изъ всѣхъ націй это, дѣйствительно, самая дурная.

¹¹⁾ Ibid. II, гл. 50.

¹²⁾ Ibid. I, стр. 318 и сл.

Сущность вещей недоступна для разума и не только для нашего, но весьма вероятно, для разума вообще; она в одно и то же время неуразумима и безразумна¹⁹⁾, радуют только форма ее, нечто второстепенное, акциденент. ... *Einmal das*, учение о единой сущности всех существ, я разделяю вместе с Фихте, Шоттом, Энгеном, Бруно, Спинозой и Шеллингом; только я, остергаюсь прибавить: *то das was*, в чем я существенно отличаюсь от пантеистов¹⁹⁾. *Was* пантеизма есть неизвестное X, которым они думают объяснить известное; моя же воля, напротив, есть данное опыта; я исхожу, как должно исходить во всякой истинной науке, от известного к неизвестному. Моя метода есть метода экспериментальная, аналитическая, индуктивная; метода пантеистических метафизиков — синтетическая и дедуктивная. ... Пантеизм есть синоним оптимизма; в моей системе, напротив, зло в мире открыто признается во всей его реальности; она в этом отношении отличается от большинства древних и современных философий, особенно от Спинозы, Лейбница и Гегеля. ... По отношению к Вехому²⁰⁾.

Итак философия Шопенгауэра есть следовательно Экспериментальная метафизика. В этом ее оригинальность, ее заслуга, тайна ее успеха в современной Германии, пресыщенной апоризмом. Она соединила то, что еще недавно, казалось, было обречено на вечный антагонизм: опыт и спекуляцию, позитивизм и метафизику, идеализм и реализм. Она спекулятивна, ибо возвышается до всеобщего, она экспериментальна, так как идет к нему путем индукции; она представляет онтологию, ибо предмет ее есть сущность или, если можно так выразиться, конечное слово вещей; она позитивна, ибо строится на твердых основаниях фактов; она реальна вследствие своих, впрочем чуждых, устонов материализму; она идеальна и критична тем, что отрицает внутреннюю реальность феноменального мира и ставит его в полную зависимость от нашей умственной организации. Как залог будущего примирения между метафизикой и наукой, ей прощается ее послыдонателями теория Идей, заимствованная у Платона и противоречащая существенно номиналистическим началам современных естественных наук, крайний пессимизм, без сомнений стоящий гораздо выше довольного и блаженного Лейбницевского оптимизма, но основанный на несовершенном знании человеческой природы и очевидно, превеличии значения нашего личного опыта, наконец, необъяснимая горечь его диatribы против Фихте, Шеллина, Гегеля, у ко-

¹⁹⁾ В этом отношении нет никакой разницы между Шопенгауэром и материалистами.

²⁰⁾ Это значит, что Шопенгауэр неистов, по мнению Гегеля, что снова ставит его на одну доску с материалистами.

торых, она заимствовала (хотя это и отрицает) свою основную идею и которые, в сущности, в его глазах виновны лишь в том, что были профессорами философии.

Что ей гораздо труднее можно простить, это то, что она следит мыслью к чисто телесному феномену, между тем как телесобразная соответственность в организации мозга, нервной системы, глаза, уха, всего тела предполагает, несмотря на все возражения материализма, интеллект, предсуществующий и независимый от материи.

§ 68.

Германский материализм.

На этой точке своего развития германская философия соприкасается с системами Гоббеса и Ламеттри. Связь Шопенгауэра со спиритуализмом крайне слаба. Шопенгауэр упрекает френологию за то, что она установила соответствие между волей и известной частью мозга, между тем как, по его учению, воля есть производящая, а не производимая, мать, а не дочь организации; она первобытна, предсуществует физической организации и следовательно, независима от функций мозга. Но если он не уступает материалистам воли, то зато оставляет им разум, который, по его мнению, вытекает из мозговой жизни, хотя он и утверждает вместе с Кантом, что феноменальный мир, а следовательно, и самый мозг, составляющий часть его, не существует независимо от интеллекта. Итак, следовательно, мозг и интеллект взаимно обуславливаются; один не может существовать без другого. Одна только воля несколько не зависит от организованной материи. Однако, несмотря на это, эта воля, независимая от материи, есть начало неразумное, ни в чем не отличающееся от „силы“ материалистов. С другой стороны, реальности Гербарта удивительно похожи на атомы. Лейбницевские монады сами по себе воспринимают; у Гербарта же „перцепция“ вытекает из взаимного проникновения реальностей, а вовсе не присуща им; сами по себе они так же мало разумны, как и центры силы в атомизме. Для Гербарта, как и для материализма, разум есть результат, и не начало. Точно также то, что Гегель называет творческой Идеей, не есть самосознающий разум; это есть начало, которое станет разумом тогда, когда восполняется мозговым организмом. Где же после этого существенная разница между бессознательным началом и тем, что материализм называет силой материей? Кроме того Гегель, подобно Шопенгауэру, Спинозе, Бруно, отрицает точно также, как и материализм, идею творения и унаследования; миром над-мировой силой, бессмертие души и свободу воли, эти „сущест-

венный доктрин христианского спиритуализма. Гегелевская концепция вещей и материалистическая философия тождественны в основании, как ни противоречивы они по своей форме; с той и другой стороны мы имеем дело с натурализмом, поставленным на место теизма. Гегелянцы, откажитесь от двусмысленных терминов! Называйте вещи их настоящими именами! Называйте субстанцию, предсуществующую разуму, не Идеей, а материей! То, что нас отличает от материализма, есть в конце концов только метода; но ваша метода очевидно ошибочна, наша очевидно хороша, противнее же друг другу руки! Так заговорили скорбные гегелянцы и особенно Дудвиг Фейербах, сын юрисконсульта Ансельма Фейербаха, родившийся в Ландсгуте (в Баварии) в 1804 г. и прославившийся своими трудами о сущности христианства и религии¹⁾.

Таким же образом материализм, усиленный эпигонами панлогизма, стал по ту сторону Рэйна тем, чьмъ онъ былъ по сю сторону уже съ восемнадцатаго вѣка: пернстешенной интеллектуальной силой, крѣпко покоящейся на основаніи фактовъ, имѣющей за собой двойной престижъ совершенной ясности и обширнаго, солиднаго знанія. Опиравсь на рядъ открытій и современныхъ научныхъ теорій, благоприятствуемый общественнымъ мнѣніемъ, благодаря своему соотвѣтствію съ политическимъ радикализмомъ, онъ начинаетъ все болѣе и болѣе высоко относиться къ христианству и спиритуализму. Противъ чуда творенія міра онъ выставляетъ трансформистскую теорію Ламарка²⁾ и Дарвина³⁾; противъ мнѣнія о непреходимой пропасти между животнымъ и человекомъ, матеріей и духомъ⁴⁾, анатомическое изученіе антропоидныхъ обезьянъ; противъ „призрака“ жизненнаго начала⁵⁾, успѣхи химическаго синтеза; противъ „спиритуалистической гипотезы“ отдѣльной силы для объясненія мысли — теорію экви-

¹⁾ Сущность христианства, 1841.

²⁾ Lamarck, Philosophie zoologique. Сравн. обохъ Geoffroy Saint-Hilaire.

³⁾ On the origin of species by means of natural selection, перев. на франц. Г-жею Clémence Roger, 3-е изд. 1870.

⁴⁾ Гексли, О мѣстѣ человека въ природѣ, перев. на франц. E. Dally, 1868. — К. Фортъ, Ученіе о человѣкѣ и его мѣсто въ ряду твореній въ исторіи земли, перев. на франц. Moulinié, 1865.

⁵⁾ Вирховъ, Древній и новый витализмъ (Archiv für Anatomie und Physiologie, IX, 1-2).

⁶⁾ Гумфри Девей; Фарадей; Р. Мейеръ, Трактатъ о теплотѣ, 1842. Гельмгольцъ, Мемуаръ о сохраненіи силы, которому предшествуетъ элементарное изложеніе трансформаций силъ природы, перев. на франц. изд. L. Pégard 1861. — Дж. Тиндаль, Теплота, разсматриваемая какъ родъ движенія, перев. на франц. аббата Moigno, 1864. — Его же — Матерія и сила, перев. Moigno, 1867. — Combes, Изложеніе механической теоріи теплоты. — Дюшю, Трансформация силъ. — Грове, Соотношеніе физическихъ силъ, перев. на франц. Moigno съ 3-го англ. изданія, 1868.

валента и перехода силъ, а также электрологическія⁷⁾ открытія; противъ теоріи петоповъ⁸⁾, за которой „по его мнѣнію, скрывается въра“ въ произвольное възнательство сверхъ-естественной силы — геологическую теорію медленнаго развитія и неуничтожительныхъ трансформаций⁹⁾; наконецъ, противъ спиритуалистическаго раздѣленія души отъ тѣла — многочисленныя и убѣдительныя опыты, поставившія въ всякаго сомнѣнія связь между мозгомъ и интеллектуальной жизнью¹⁰⁾.

Во главѣ своей и въ своихъ рядахъ онъ считаетъ извѣстныхъ ученыхъ, выдающихся физиологовъ, отдавшихъ ему на служеніе свой популярнаторскій талантъ: Мошешотта, автора Круговорота жизни¹¹⁾, Вокхера, автора Силъ и матеріи¹²⁾, К. Фогта, автора Сценъ изъ жизни животныхъ, Физиологическихъ писемъ, Вѣры и науки, исправленныхъ и вновь переизданныхъ изданій De natura rerum Лукреція и Системы природы барона Гольбаха.

По ученію этихъ радикальныхъ материалистовъ, детерминизмъ, который по Канту касается только феноменальнаго міра, есть законъ самихъ вещей (въ себѣ). Абсолютное, правда, непознаваемо, но это потому, что абсолютнаго въ томъ смыслѣ, который ему придаетъ метафизика, нѣтъ. Разумъ человѣческій не въ состояніи дойти до первоначальной причины просто потому, что этой причины вовсе не существуетъ; спекулятивная работа не можетъ идти дальше видимаго міра, ибо за матеріей нѣтъ ничего. Все сущее резюмируется въ двухъ словахъ: матерія и движеніе.

Матерія и движеніе не имѣютъ ни начала, ни конца. Мѣчная вселенная не управляется ни Богомъ, ни случаемъ, но неизмѣнными, всеобщими, необходимыми законами. Эти законы не суть выраженіе воли, проявленіе личнаго могущества, способнаго ихъ измѣнить; съ другой стороны они вовсе не представляютъ грубой необходимости, Рока, неслабоси надъ и въ вещей, ярма, налагаемаго на нихъ извнѣ; они имѣютъ присущіи, имманентны; они суть не что иное, какъ ихъ свойства, самое выраженіе ихъ внутренней и неизмѣнной природы. Вселенная не есть ни абсолютная монархія на манеръ Дунса Скотта, ни монархія конституціонная на манеръ Лейбница, но — республика. Теизмъ — врагъ науки, пантеизмъ есть лишь стыдливый теизмъ или скрытый атеизмъ.

Механизмъ вполне удовлетворительно объясняетъ всѣ вещи; природа не знаетъ цѣлесообразности, которую греческіе атомисты, Декартъ, Спиноза,

⁷⁾ Dubois-Reymond, изслѣдованія о животной электричествѣ, перев. Moulinié, 1868.

⁸⁾ Георгъ Ковье, разсужденіе о революціяхъ на поверхности земнаго шара. (Введеніе къ его изслѣдованію объ ископаемыхъ).

⁹⁾ Лайбл, Основы геологіи, на франц. перев. Г-жи Tullia Meulien.

¹⁰⁾ См. особенно Florentin. Жизнь и разумъ.

¹¹⁾ Перев. на франц. Cazez.

¹²⁾ Перев. на франц. съ 9-го изд., Парижъ, 1869.

Какая сфера, следовательно, извлечена из естественных наук. Глаз не устроен для того, чтобы видеть, нога для того, чтобы ходить, но зрение и хождение суть последствия известной группировки атомов, которая определила бы другие феномены, будь она иной. Духа не есть субстанция, отличная от нервной субстанции. Мысль есть отблеск мозга. Одна материя безмертна, индивидуум не есть. Свободная воля в том смысле, какой ей придаст спиритуализм, есть отрицание всеобщего порядка. Нет духа, порядков вещей и духа, разрядов законов, законов физических и законов моральных, но один только порядок вещей, всеобщий и нераздельный, подчиненный во всех своих частях и во все времена одной и той же необходимости. Нельзя допускать за чувственным миром мира духовного, независимого от космических законов, не делая науки рабом заблуждения. Слово: трансцендентный должно быть изгнано из философского языка, и слово: метафизика на всегда должно быть заменено словом: физика.

§ 69

Огюсть Контъ и позитивизм¹⁾.

Нужно прибавить, что не все материалисты одинаково категоричны и догматичны. На ряду с каким-нибудь Левенталем²⁾, упрекающим в умножении самого автора силы и материи, существует в Германии, Франции и Англии значительное число мыслителей, моралистов и физиологов, которые хотя и склонны к материализму больше, нежели ко всякой другой метафизик, но удерживаются однако вследствие убеждений или же такта в границах, предписанных спекуляцией критикой Локка, Юма и Канта. Во Франции эта систематически враждебная метафизик и рывившаяся записать ее наукой партия уже двадцать лет группировалась около имени О. Конта, как позитивная школа.

¹⁾ A. Comte, Cours de philosophie positive, 6 vol., Paris, 1839-42; 2-е éd. augmentée d'une Préface par M. Littré, Paris, 1864. — Littré, A. Comte et la philosophie positive, Paris, 1863. — John Stuart Mill, Auguste Comte et le positivisme, trad. de l'anglais par le Dr Clémenceau, Paris, 1868. — Для современной французской философии см.: Supplément de l'histoire de la philosophie moderne d'Ueberweg (2-е éd.), par M. Janet, et le Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle par M. Kavaisson, Paris, 1868. — Для критики эклектизма см. Тоин, Les philosophes français du dix-neuvième siècle, Paris, 1857; 3-е éd., 1862. — C. Secrétan, La philosophie de V. Cousin, Paris, 1868.

²⁾ Dr Ed. Lœwenthal, Система и история натурализма, 5-е изд. Лейпциг 1868 (на немецком яз.).

Огюсть Контъ родился в Монпелье в 1798 г. Воспитанием позитивной технической школы, затѣвъ репетиторъ и экзаменаторъ въ той же школе, въ которой при Людовикѣ XVIII продолжались тридцатилетнее воскресенье въкъ, онъ сталъ въ рядъ оригинальныхъ мыслителей нашего времени. Своими курсами позитивной философии, издаваемыми въ 6 томахъ (Нижний 1839—42). Литтре во Франціи и Дж. Стюартъ-Милль въ Англіи наиболѣе замѣчательные изъ его послѣдователей. Контонскій позитивизмъ не есть простое отрицаніе; иначе онъ не образовалъ бы школы; это система, основанное учение которой, теорія исторіи мысли, есть какъ бы реалистическій противѣсъ философіи духа Гегеля.

По учению Конта, Литтре, Стюартъ-Милля есть три способа мыслить или философствовать: способъ теологическій, элементарный и дѣтскій, способъ метафизическій и способъ позитивный.

Съ теологической или антропоморфической точки зрѣнія космическіе феномены управляются не неизмѣнными законами, а волей, подобной нашей. Эта первоначальная форма мысли имѣетъ три ступени: сначала самые предметы рассматриваютъ какъ одушевленные, живые, разумные (фетишизмъ) на слѣдующей ступени представляютъ себѣ невидимыя существа, изъ которыхъ каждое управляетъ известной группой объектовъ или событій (идеализмъ). Наконецъ на высшей ступени всѣ эти частныя божества поглощаются въ идею единого Бога, который, создавъ міръ, управляетъ имъ или прямо или при помощи сверхъестественныхъ агентовъ втораго порядка (монотеизмъ).

Метафизическая мысль объясняетъ феномены уже не управляющими волями, а абстракціями, рассматриваемыми, какъ живыя существа. Природой управляетъ уже не антропоморфный Богъ, а сила, могущая существовать, начало. Отрываются отъ божествъ, которыми населили природу, но лишь для того, чтобы ихъ замѣнить душами, таинственными сущностями. Факты хотятъ объяснить стремленіями въ природѣ, изъ которой дѣлается родъ существа разумнаго, хотя и безличнаго. Ей приписывается стремленіе къ совершенству, болѣзнь пустоты, дѣлбныя свойства скрытыхъ качествъ. Заблужденіе метафизической точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что она абстракція принимается за реальность.

Царство метафизики, болѣе или менѣе проникнутой теологическимъ духомъ, продолжалось до конца среднихъ вѣковъ, когда споръ между неоплатицистами и реалистами, первая болѣе новѣйшей мысли изъ за освобожденія отъ словесныхъ абстракцій, открываетъ позитивную эпоху (Декартъ, Бэконъ, Гоббесъ, Галлей, Гассенди, Ньютонъ). Начиная съ этого времени, позитивное объясненіе фактовъ замѣняетъ объясненіе теологическое и метафизическое.

³⁾ Впрочемъ Литтре и Милль отказываются отъ всякаго участія въ составленіи техническихъ основаній Огюста Конта, политическія доктрины котораго исходятъ отъ сенсимонизма.

ское, по-прежнему того, как прогресс исследования открывает все возрастающее количество неизменных законов феноменального мира.

Подобно философии вообще, каждая частная наука проходит эти три последовательных состояния: теологическое, метафизическое и позитивное. Но разные отрасли человеческого знания развивались неодинаково и не могли одновременно совершить свой переход из одного фазиса в другой. Последовательный порядок, в котором они вступили в фазис метафизический и фазис позитивный, указывается логическим порядком, в котором они находятся одна по отношению к другой. Исследуя таким образом тот порядок, в котором специальные науки совершили свой переход из одного фазиса в другой, О. Конт пришел к своей замечательной классификации наук.

Разсматривая разные науки, можно, по его мнению, заметить, что они естественным образом располагаются в порядке возрастающей сложности при убывающей общности, так что каждая зависит от истин всех предшествующих ей наук, плюс те истины, которые принадлежат собственно ей.

Наука о числах (арифметика и алгебра) есть наука, которая занимается феноменами в одно и то же время наиболее простыми и наиболее общими; истины ее самые вѣрные и зависят только от самих себя; ее можно изучать независимо от всякой другой науки; она есть, следовательно, основная наука и, в некотором роде, первая философия. За ней следует геометрия, предполагающая законы числа, и которую можно изучать, не нуждаясь в предварительном знании какой либо иной науки, кроме арифметики. Третье место занимает рациональная механика, зависящая от науки о числах и геометрии, к которым она прибавляет законы равновесия и движения. Истинны алгебры и геометрии были бы даже тогда правильны, если бы законы механики были иными, чѣм они суть в действительности; арифметика, алгебра, геометрия несколько не зависят от механики, между тѣм как последняя существенно зависит от наук числа и протяжения. Наука числа (арифметика и алгебра), геометрия и рациональная механика образуют высшую науку математики, науку всеобщую и единственное основание всякой естественной философии *).

К математике непосредственно примыкает астрономия, истины которой зависят от истин арифметических, геометрических и механических, на которые она не производит никакого влияния, но к которым она присоединяет группу новых фактов: факты тяготения *).

За астрономией следует физика *), зависящая не только от наук математических, но и от астрономии, так как земные явления испыты-

вают влияние от движений земных небесных тел; она обладает барологией или наукой о тяжести, переходную между астрономией и физикой; термолгиею или наукой о теплоте; акустикой, оптикой и электрологией, связывающую физику и науку непосредственно за нею следующую, в истинах нашего познания: химию.

К законам физики, особенно к законам термологии и электрологии, от которых она существенно зависит, химия прибавляет собственные законы *).

Биология увеличивает законы предшествующих наук группой законов, свойственных только ей *).

Наконец на вершинѣ истины стоит социальная физика или социология *), которая, в свою очередь, зависит от всех предшествующих наук, но прибавляет к ним новые данные; в самом дѣлѣ, законы жизни органической и животной, равно как и законы неорганической природы впадают на человеческое общество, действуя или прямо на жизнь, или определяя физические условия, в которых развивается общество.

К наукам, которые Конт называет абстрактными, соотноственно примыкают науки конкретные; в физикѣ и химии, абстрактным наукам, минералогия, наука конкретная, к физиологии, наука абстрактной, зоология и ботаника, науки конкретные; последние разсматривают существующие создания и объекты, первые — общие законы явлений. Конкретные науки поднимаются необходимо медленно, нежели науки абстрактные, ибо они зависят от последних. Поэтому то они и существуют пока только в описательном видѣ.

Что касается наук абстрактных (математики, астрономии, физики, химии, биологии, социологии), то они переходят по степеням своей простоты из состояния теологического к состоянию метафизическому и позитивному. В самом дѣлѣ, чѣм болѣе сложна известная наука, тѣм болѣе затруднена для продолжения она представляется человеческому духу вообще и индивидууму в частности. Поэтому то математика, самая простая между науками, уже почти тысячелѣтня представляет позитивную науку. Оправку правды сказать, никогда и не была теологической в томъ смыслѣ, что никогда ни один разумный человекъ не обращался к божеству съ молитвой о томъ, чтобы трижды три дало десять, или сумма двухъ угловъ в треугольнике была больше двухъ прямыхъ. Съ самого начала поняли, что в этой области невозможно вмешательство чей либо воли, а существует лишь неизменный законъ.

* Курс позитивной философии, т. I. — Ср. Пифагора, Платона, Демокрита.

*) Ibidem, т. II.

*) Ibidem.

*) Ibid., т. II.

*) Ibidem.

*) Ibidem.

Не так было съ астрономіей. У нея былъ свой теологическій фазисъ, когда небесныя тѣла разсматривали то какъ божества, то какъ приводимыя въ движеніе волей боговъ, многихъ или одного, смотря по тому, была ли теологія политеистическая или монотеистическая. — У астрономіи былъ и свой метафизическій фазисъ, когда объясняли правильное движеніе небесныхъ тѣлъ ихъ стремленіемъ къ совершенству. Аристотель еще почти теологъ въ астрономіи, Коперникъ и даже Кеплеръ еще метафизики, и только съ Ньютона астрономія достигла позитивнаго фазиса. Въ наше время позитивная астрономія вошла даже въ народное сознание настолько, что хотя у Бога еще просить дождя или вѣдра, но его никогда уже не просятъ остановить какущееся движеніе солнца или измѣнить небесныя орбиты. Мы бываемъ еще часто теологами въ метеорологіи, ибо единообразие явленій въ этой области менѣе поразительно; и ихъ какущаяся неправильность выѣстъ съ нашимъ невѣдѣніемъ истинныхъ законовъ благоприятствуетъ предразсудку, который видитъ въ нихъ дѣйствіе произвольной воли; въ астрономіи мы уже перешагнули теологическій фазисъ.

Долѣе, чѣмъ наука о небесныхъ тѣлахъ, были теолого-метафизическими науками физика и химія, въ которыхъ господствовали скрытыя качества, отравленія, симпатіи и прочія реализованныя абстракціи. Химія, бывшая до восемнадцатаго вѣка алхіміей, стала позитивной только съ Лавуазье. Физиологія употребила еще больше времени на достиженіе позитивной степени. Еще недавно (анимизмъ, Сталъ, витализмъ, Шеллингъ, Окенъ) она была исполнена метафизики, и только съ Бинишъ начинается позитивная біологія. Наконецъ, соціологія (моральныя и политическія науки) еще не перешла границы, отдѣляющей метафизику отъ позитивизма. У многихъ мыслителей (Де-Местръ, Де-Бональдъ, теократическая школа) она еще не перешла теологической точки зрѣнія. Правда, уже съ семнадцатаго вѣка были сдѣланы опыты политическаго позитивизма Гоббсомъ и Спинозою, которые разсуждаютъ о человѣкѣ совершенно также, какъ еслибы дѣло шло о линіяхъ, поверхностяхъ, тѣлахъ, но усилія ихъ оставались безъ отклика. Восемнадцатый вѣкъ и революція подготовили позитивную соціальную науку, но не строили ее однако, что и намѣрялись сдѣлать позитивизмъ.

Политическія и соціальныя идеи слѣдуютъ другъ за другомъ по опредѣленному закону. Разъ мы познали этотъ законъ, и исторія перестаетъ быть Хаосомъ, становится наукой въ томъ же смыслѣ, что физика и астрономія. Историческіе факты слѣдуютъ другъ за другомъ и сдѣлываются съ той же необходимостью, какъ и біологическіе феномены.

Прежде можно было думать, что преступленія и проступки должны значительно варьироваться изъ года въ годъ, что въ нихъ болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, участвуютъ случай и произволъ. Но официально обнародованныя статистическія данныя доказали противное. Итакъ нужно настаивать на томъ существенномъ понятіи, признанномъ еще въ семнадцатомъ вѣкѣ Гоббсомъ и Спинозою, что историческія событія, т. е. соціальныя феномены

подчинены, какъ и все прочее, опредѣленнымъ законамъ и что сверхъестественное вѣдѣтельство нисколько не участвуетъ въ развитіи обществъ.

Когда соціальная мораль поднимется на степенъ позитивной науки, т. е. на степенъ науки, ибо нѣтъ истинной науки, кромѣ позитивной, тогда совокупность наукъ, т. е. философія, станетъ позитивной. Позитивная философія не есть отдѣльная наука, но это есть синтезъ, систематическое упорядочиваніе человѣческаго знанія. Вышедши изъ наукъ, она не имѣетъ иного метода, кромѣ метода наукъ, т. е. опыта въ соединеніи съ индукціей. Она кромѣ того представляетъ философію въ настоящемъ значеніи этого слова, такъ какъ предметъ ея—совокупность феноменовъ, вселенная. Работать надъ этой совокупностью, упорядочивать всю цѣлостъ человѣческаго знанія такимъ образомъ, чтобы владѣть всѣми его нитями, сдѣлать науки философскими, а философію научной, дать первымъ единство, котораго имъ до сихъ поръ не доставало, возратить послѣдней то обаяніе, которое отняли у нея ея недавніе ложные шаги—такова задача позитивизма. Царство метафизики приходитъ къ концу; и если серьезные мыслители теперь отъ нея отворачиваются, то это потому, что она никогда не была наукой и состояла только, въ древности какъ и въ новое время, въ непрерывномъ созданіи гипотезъ, лишенныхъ вовсе характера прочности. Системы, которыя она создала, спорятъ даже о самыхъ основахъ своихъ конценцій. Исторія наукъ есть постоянный прогрессъ, гдѣ разъ добытое остается на всегда; въ метафизикѣ наоборотъ постоянныя колебанія, вѣчныя перемѣны. Метафизика, безъ сомнѣнія, имѣла свое историческое назначеніе, которое она съ честью выполнила. Въ Греціи она разрушила политеизмъ и закрепила его монотеизмъ; въ христіанскомъ мірѣ она была матерью ересей, мало по малу поколебавшихъ и перестроившихъ догматическую систему католицизма. Но роль эта, существенно отрицательная и критическая, теперь исполнена, и безплодность ея двухтысячелѣтнихъ попытокъ, сравнительно съ быстрыми и прочными успѣхами наукъ ясно показываетъ, что она представляетъ лишь переходную форму въ исторіи челоѣческаго духа¹⁰⁾. Къ только что сказанному сводятся доктрины французскаго позитивизма Англійскій позитивизмъ Джона Стюарта Милля¹¹⁾, который примыкаетъ къ Юму, Локку и Бэкону, относясь тѣмъ не менѣе съ уваженіемъ къ тому, что онъ называетъ заслугами Югуста Конта, далеко не такъ рѣшительнъ, какъ позитивизмъ послѣдняго и особенно воздерживается отъ социалистическихъ мечтаній знаменитаго идеолога. Съ онтологической точки зрѣнія онъ стоитъ по срединѣ между тривиальнымъ спиритуализмомъ и популярнымъ матеріализмомъ. Оставаясь впрочемъ строже въ границахъ, назначенныхъ для спеку-

¹⁰⁾ Ibid., т. VI, стр. 645 ss.

¹¹⁾ Авторъ Системы дедуктивной и индуктивной логики, перев. на франц. яз. Louis Teisse, 2 т. Парижъ, 1866-7

даций критицизмомъ, онъ тщательно избѣгаетъ всякой философіи абсолютнаго, какъ противорѣчащей позитивнымъ началамъ и абсолютизму не склоняется ни на сторону материализма, ни на сторону спиритуализма, которые, какъ метафизическія системы, обѣ переходятъ за границы познаваемаго. Для этого умѣреннаго, практическаго, утилитарнаго или, однимъ словомъ, англійскаго позитивизма самый детерминизмъ не представляется ничего абсолютнаго. Въ его глазахъ это есть гипотеза, безъ которой не могутъ обойтись науки и которая ведетъ ихъ ежедневно къ новымъ открытіямъ, но гипотеза, не болѣе. Опытъ показываетъ намъ, что факты слѣдуютъ другъ за другомъ въ извѣстномъ постоянномъ порядкѣ, но такъ какъ онъ дѣйствуетъ только въ уголкѣ міра и въ ограниченномъ пространствѣ времени, то мы не можемъ знать абсолютно ли постояннъ этотъ порядокъ и необходима ли въ метафизическомъ смыслѣ та послѣдовательность факта предыдущаго, которую мы называемъ причиною и факта послѣдующаго, которую мы называемъ слѣдствіемъ. Можетъ быть, думаетъ Милль, въ нѣкоторыхъ небесныхъ областяхъ существуетъ полное отсутствіе всякаго закона послѣдовательности, абсолютный индетерминизмъ феноменовъ. Возможно, полагаетъ тотъ же мыслитель, не измѣняя началамъ позитивизма, принять существованіе разума и свободнаго творца. Абсолютное намъ вездѣ недоступно, намъ подлежитъ одно лишь относительное. Мы поступаемъ, слѣдовательно, какъ если бы законъ, установленный опытомъ и индукціей, былъ неизмѣннымъ, какъ если бы порядокъ фактовъ былъ постояннымъ, какъ если бы детерминизмъ фактовъ былъ всеобщимъ и абсолютнымъ, т. е., мы поступаемъ во всѣхъ отношеніяхъ подобно позитивнымъ и экспериментальнымъ наукамъ, которымъ вовсе нечего заботиться объ абсолютномъ и первыхъ причинахъ; мы не хотимъ быть ничѣмъ инымъ, какъ позитивной наукой, занявшей мѣсто метафизики, предшествовавшей той наукѣ, которая называетъ себя абсолютной, а въ сущности безсодержательна и безплодна, наука, которая сознаетъ себя относительной, но которая все болѣе и болѣе подчиняетъ природу челоѣку и его искусству, науку полезную и служащую источникомъ всяческаго прогресса.

§ 70.

З а к л ю ч е н і е .

Все болѣе и болѣе замѣчательный успѣхъ позитивной и материалистической философіи является отчасти результатомъ ея тѣсной связи съ физическими и историческими науками, но отчасти также происходитъ и отъ страннаго удорства ея противниковъ, которые, вопреки самому основному требованію разума и самымъ рѣшительнымъ фактамъ опыта, настаиваютъ на

дуализмѣ Декарта и Христіана Вольфа. Чтобы успѣшно бороться съ заблужденіями этой философіи, хорошо, но однако не достаточно, только апеллировать противъ нея къ сознанію, нравственности, интересамъ челоѣчества; но такъ какъ наука есть безпристрастное изслѣдованіе истины, то нужно начать съ признанія тѣхъ элементовъ истины, которая она заключаетъ; нужно ее ассимилировать, поглотить, какъ выражается Гегель для того, чтобы преодолѣть ее. Материализмъ, когда онъ устанавливаетъ внутреннее отношеніе между внутренней аперцепціей и правильной дѣятельностью мозга, имѣетъ за себя авторитетъ фактовъ; онъ имѣетъ за себя авторитетъ разума, когда провозглашаетъ сложный монизмъ, отличный въ одно и то же время и отъ пантеизма, поглощающаго индивидуумы въ химерическомъ единствѣ, и отъ дуализма, отвергающаго всеобщую аналогію существъ. Съ своей стороны позитивизмъ вправѣ провозгласить поконченнымъ вѣкъ метафизики-порозы, априоризма и фантазій. Вводя въ философію научныя методы, онъ отнимаетъ у нея привилегію, которая, при настоящемъ состояніи нашего (умственного) развитія, потеряла уже всякій смыслъ. Только подъ условіемъ научной обработки метафизика, отдѣльная прежде отъ наукъ, станетъ въ ряды отраслей знанія какъ *prima inter pares*.

Сдѣлавъ эти уступки, мы тѣмъ легче можемъ обнаружить радикальное заблужденіе тѣхъ, которые не принимаютъ другихъ реальностей, кромѣ тѣхъ, другой науки, кромѣ науки осязаемаго и случайнаго. Материализмъ (мы понимаемъ здѣсь то ученіе, которое одну лишь субстанцію, или акциденцію, силу признаетъ реальною, а идею, мысль, разумъ только модусомъ, или функцией, зависимымъ отъ силы) есть теорія односторонности, неспособная объяснить порядокъ и цѣлесообразность вселенной, показать логику природы и истории; въ число материалистическихъ системъ мы не можемъ не помѣстить и системы Шопенгауэра, который не только внутреннюю аперцепцію, но и самую мысль выводитъ изъ совершенно глупой воли во всѣхъ отношеніяхъ тождественной силѣ материалистовъ. Эта теорія предполагаетъ настоящее твореніе *ex nihilo*, безконечно болѣе чудесное, нежели твореніе „изъ ничего“ въ ученіи христіанства, ибо христіанское ученіе даетъ разумному творенію разума творца. *Ex nihilo nihil* Елеатовъ остается въ полной силѣ, не смотря на все сказанное со временъ Гегеля противъ этого. Идею также мало можно выводить изъ силы, какъ и силу нельзя выводить изъ идеи.

Мы видѣли, что мыслители идеалисты, особенно Платонъ и Гегель, испытывали непреодолимое затрудненіе при желаніи перейти отъ идеи къ реальному бытію. Первый вышелъ изъ этого затрудненія только на счетъ абсолютнаго идеализма, посредствомъ гипотезы матеріи, сосуществующей отъ вѣка идей; второй освободился отъ него, провозгласивъ, что идея заключается уже въ бытіи, т. е., отождествивъ бытіе съ идеей, что точно также равносильно отреченію отъ идеализма въ собственномъ смыслѣ; ибо идея, обнимающая реальность, мысль, заключающая въ себѣ силу, есть болѣе,

нежели идея, болѣе, нежели мысль, и названіе идеи, данное началу вещей, не адекватно понятію, которое она выражаетъ. Материализмъ испытываетъ обратное затрудненіе, но онъ, въ свою очередь, тѣшитъ себя иллюзіей. Если матерія, сила, бытіе производятъ идею, то это потому, полагаетъ онъ, что оно ее заключаетъ потенциально. Но если бытіе заключаетъ въ себѣ и мысль, то оно уже не есть глупое существо, грубая сила, неразумная матерія; это есть синтезъ Мощи и Идеи, творческой Силы и Логоса, устроителя вещей. Но называть именемъ матерія, начало, въ одно и тоже время могущественное и разумное, это значитъ обманывать самого себя и вводить въ заблужденіе своихъ судей. Материалистъ, рассуждающій подобнымъ образомъ, перестаетъ быть материалистомъ въ вышеозначенномъ смыслѣ: его первое начало уже не есть матерія, но высшее единство, обнимающее и силу, и матерію. Назовемъ это единство Духомъ и мы получимъ, въѣсто несовершенной и нелогичной теоріи, спиритуализмъ, синтезъ спиритуализма, для котораго матерія и мысль представляютъ двѣ независимыя другъ отъ друга субстанціи, а спиритуализмъ абсолютный, который видитъ въ силѣ и идеѣ начала нераздѣльныя, но отличныя, отличныя, но нераздѣльныя. Еслибы эти начала были одно и тоже, то не было бы творенія, прогресса, исторіи; бываніе было бы только борьбой и борьбой между двумя противоположными началами (*πολεμος πάντων*). Еслибы онѣ были отдѣльными, то точно также не было бы вселенной, ибо вселенная и каждое существо въ частности есть синтезъ силы и идеи, стремленія и перцепціи (Лейбницъ); идея безъ силы была бы бессильна, сила безъ разума не могла бы проявиться, ибо, въѣдъ, идея опредѣляетъ образъ ея проявленія; идея безъ силы не имѣла бы того, что бы она могла опредѣлять, сила безъ идеи не имѣла бы ничего опредѣленнаго, не могла бы произвести объекта; только ихъ кооперация порождаетъ реальность; но съ другой стороны это соединеніе было бы невозможно, еслибы то и другое, Мошь и Логосъ не были бы составными элементами одного абсолютнаго существа. Итакъ, въ концѣ концовъ, истина находится не въ материализмѣ и не въ идеализмѣ, но въ абсолютномъ спиритуализмѣ; она не находится ни въ дуализмѣ, ни въ абстрактномъ монизмѣ, но въ синтезѣ этихъ обычныхъ теорій. Логика материализма ведетъ къ апофеозу силы; логика идеализма къ практическому индифферентизму; и та и другая — къ *pitaval*: абсолютный спиритуализмъ, для котораго Сила и Разумъ отъ вѣка существуютъ, приводятъ къ гармоніи реальнаго и идеальнаго, какъ къ конечной цѣли космическаго процесса.

Что касается до позитивизма О. Конта, заслуга котораго состоитъ въ томъ, что онъ призналъ философію за научный синтезъ, то онъ ошибается, сводя науку къ жалкимъ размѣрамъ, такъ сказать изувѣчивая ее своимъ отрицаніемъ за челоуѣческимъ духомъ всякаго объективнаго и существеннаго познанія вещей, всякой метафизической способности. Конечно, между философіей и наукой не должно быть существенной разницы ни относительно ихъ объекта, ни относительно ихъ методы.

Но всякая истинная и достойная этого имени наука есть изслѣдованіе закона, начала, системы законовъ и началъ, т. е. извѣстнаго обобщенія, чего то высшаго и трансцендентнаго феномену, лежащаго по ту сторону (вещей), однимъ словомъ того, что называется *метафизиконъ*; следовательно, всякая серьезная наука есть частная метафизика, а философія есть общая метафизика, метафизика вселенной, или она есть ничто.

Нѣтъ, конечно, сомнѣній, что опять, въѣстъ съ спекуляціей, составляетъ необходимое основаніе всякаго положительнаго знанія. Но опытъ, разумное изученіе фактовъ, опытъ внѣшній и особенно внутренній показываетъ намъ если не совершенно ясныя перспективы, то, по крайней мѣрѣ, даетъ указанія на сущность вещей, т. е., онъ приходитъ если не сразу, то постепенно къ метафизическимъ заключеніямъ, оправдывающимъ или отрицающимъ интуицію апіорной философіи.

Вопреки этой двойной истинѣ, позитивизмъ придерживается по отношенію ко всякой гипотезѣ о первыхъ и конечныхъ причинахъ міра абсолютнаго скептицизма, и свѣшиваетъ въ одною и тѣмъ же осужденіи двѣ вещи весьма различныя: дуализмъ, переходную форму челоуѣческой мысли, и метафизику, ея перманентную и законную цѣль. Неужели онъ не видитъ, что его приговоръ надъ метафизикой падаетъ въ тоже время и на самыя науки, которыми онъ думаетъ ее замѣнить? Еслибы этотъ приговоръ былъ справедливымъ, тогда и физика, и химія, и естественныя и моральныя науки должны бы были отказаться въ свою очередь, отъ созданія общихъ теорій: ибо всякая научная теорія есть гипотеза относительно апіорнаго, имѣющая силу до тѣхъ поръ, пока не явятся новыя факты, ей противрѣчащія, а какъ эта возможность существуетъ всегда, то самая прочно установленная научная теорія не можетъ никогда претендовать на достояніе аксіомъ въ абсолютномъ смыслѣ. Если теорія оправдывается фактами въ теченіи цѣлаго ряда столѣтій, то она приобретаетъ въ нашихъ глазахъ прочность и характеръ относительной достовѣрности, которая на практикѣ равносильна достовѣрности абсолютной. Позитивизмъ не признаетъ подобнаго хода въ философіи; онъ забываетъ, что если абсолютная достовѣрность относительно первыхъ причинъ вселенной и невозможна, то мы, по крайней мѣрѣ, можемъ достигнуть, относительно нихъ относительной степени достовѣрности или вѣроятности, равносильной на практикѣ достовѣрности абсолютной.

Одинъ изъ фазисовъ въ исторіи метафизики, періодъ апіорный, интуитивный, поэтический прошелъ и прошелъ безвозвратно, съ этимъ мы согласны; но сама метафизика продолжаетъ существовать и ея дѣло, какъ мы только что видѣли, есть не только дѣло религіи, но и дѣло науки.

Аргументу, который позитивизмъ основываетъ на безпрестанныхъ вариацияхъ метафизики, мы противопоставляемъ всю исторію, нами описанную. Если что измѣнялось и безпрестанно измѣняется, то это гипотезы физики, химии, физиологіи; если что оставалось согласнымъ съ собою въ продолженіи

двух тысяч лет, то это метафизика. Великая гипотеза единства, непререкаемости, бессмертия бытия предшествуют Платону и Аристотелю и остались неизменной сущностью спекуляций древней и современной.

На аргумент о вечноном разногласии философов мы отыщем, что история метафизики несравненно более поражает явное или тайное согласие, существующее между соперничающими тенденциями и школами, согласие, которое мы указали у Платона и Демокрита, Декарта и Бэкона, Локка и Лейбница. Мы видели, что идеалист Платон принимает вечноность *идеи*, а материалист Демокрит провозглашает тот принцип, что все в при-роде иметъ свое *raison d'être*; мы видели, как интелектуалист Декарта, согласно съ главою эмпирической школы, протестуетъ противъ чрезвычайнаго примѣненія теологій къ физикѣ; мы доказали, что Локк теистъ, а Лейбницъ детерминистъ; что атомистъ Гербартъ вѣритъ въ Бога, а Гегель, его антиподъ, рассматриваетъ атомъ, какъ необходимую форму бытия.

Это согласие было бы еще гораздо больше, если бы въ образованіи системъ не участвовали элементы аффектовъ.

Отбросьте въ каждой изъ нихъ все то, что является результатомъ обстоятельствъ, въ которыхъ она родилась, отбросьте самолюбие философа, его стремленіе къ оригинальности, все частное, случайное, примѣненное къ ней національности и характеромъ философа; не забудьте особенно о безчисленныхъ недоразумѣніяхъ, которыя порождаетъ несовершенство философскаго языка, — и вы найдете въ основѣ всѣхъ этихъ теорій какъ бы основную тему, одну и ту же философію, одно и тоже знаніе, на созиданіе котораго каждый приноситъ свой камень.

Даже тогда, когда разногласіе между работниками его дѣйствительно, оно не абсолютно. У древнихъ, какъ и у современныхъ философовъ разногласіе касается главнымъ образомъ слѣдующихъ вопросовъ: имѣть ли вселенная одну причину или нѣскольکو? Эта причина разума, или она слѣпая и роковая? Каково происхожденіе нашихъ познаній и истинная философская метода? Возможно ли метафизика? Относительно этихъ главныхъ вопросовъ, методологій и критикі, философы раздѣлились на монистовъ, и плюралистовъ, спиритуалистовъ и материалистовъ, на идеалистовъ-интелектуалистовъ и сенсуалистовъ-эмпириковъ, на догматиковъ и скептиковъ. Однако ни одна изъ этихъ системъ никогда не была на столько радикальной, чтобы до извѣстной степени не принять во вниманіе системы противной.

И прежде всего, существовало ли когда нибудь система монистическая или плюралистическая въ абсолютномъ смыслѣ? Это можно отвергать, не боясь измѣненія со стороны исторіи. Наиболѣе характерными монистическими системами въ древности были элейская система и неоплатонизмъ, въ новое время спинозизмъ, философія Фихте и Гегеля. Но мы видели, что Нармендъ подъ давленіемъ фактовъ былъ принужденъ признать, по крайней мѣрѣ, кажущуюся множественность индивидуальныхъ существъ; мы ви-

дѣли, что Эмпедоклъ разложилъ свое Великое Существо съ одной стороны на два отъ вѣка враждебныхъ начала, любовь и раздоръ, съ другой стороны на четыре далѣе неразложимыхъ элемента; мы видѣли, что Платонизмъ признавалъ подлѣ Идеи еще *идеи* *идеи*, отъ вѣка сосуществующее пластическому началу; мы видѣли, что Спиноза полагалъ въ своей «единицѣ и нераздѣльной субстанціи» два «атрибута», т. е. двѣ вещи, не сводимыя одна на другую, пространство и мысли; наконецъ самые радикальные изъ современныхъ монистовъ, Фихте и Гегель начинаютъ съ провозглашенія, первинтождества я и не я, второй-абсолютности разума, Идеи, Логоса, и признають затѣмъ, конечно, противъ своей воли: 1) что не я остается для разума непостижимымъ препятствіемъ; 2) что радомъ съ разумомъ въ природѣ существуетъ и неразумное, нелогическое, случайное, т. е., такое нѣчто, которое не можетъ произойти изъ одного только разума и, слѣдовательно, предполагаетъ иное начало, чѣмъ логосъ и не можетъ быть генетически изъ него выведено. Итакъ, мы видимъ у самыхъ рѣшительныхъ монистовъ относительный дуализмъ.

И обратно: мы видѣли, что самыя характерныя плюралистическія системы признають относительную истину монизма. Демокритъ утверждаетъ качественное тождество атомовъ, и его плюрализмъ есть ничто иное, какъ множественный монизмъ. Лейбницъ связываетъ свои монады «безъ оконъ», помощью предустановленнй гармоніи, которая представляетъ въ его системѣ монистическое начало, и его философія есть, въ сущности, только множественный монизмъ, ибо монады его обладаютъ одной и той же сущностью: перцепціей и стремленіемъ.

Наставая на единствѣ сущности во вселенной, на единствѣ силъ, на единствѣ законовъ, не выдѣляя ли этимъ явно современный атомизмъ свои монистическія или унитарныя наклонности? Итакъ, у самыхъ строгихъ плюралистовъ мы нашли относительный монизмъ.

По среднѣ между монизмомъ, для котораго первая причина міра есть неразумная сила, дѣйствующая съ роковой необходимостью, и спиритуализмомъ, выводившимъ вселенную изъ разумной, произвольной, личной причинны, находятся: іонійскій гилозизмъ, который считаетъ самую космическую субстанцію разумною, мудрою, разумомъ, гармоніей; далѣе стоицизмъ, утверждающій въ одно и тоже время и духовнаго Бога и абсолютную необходимость, опредѣляющую а направляющую саму божественную волю; наконецъ современный пантеизмъ, который, различая мысль отъ внутренней аннерціи, признаетъ въ Богѣ безличный разумъ, который проявляется въ мірѣ и самъ себя сознаетъ въ человѣческой личности. И, вотъ, что нужно замѣтить, въ немногихъ исключеніяхъ, корифей европейской философіи не находится ни въ числѣ чистыхъ материалистовъ, ни въ лагерѣ спиритуалистовъ; ихъ слѣдуетъ искать въ промежуточной области

Въ спорѣ относительно происхожденія идей мы видѣли, что и Лейбницъ, защитникъ ихъ врожденности, и Локкъ, рыцарь чувственности, были гораз-

добавив другъ къ другу, нежели сами это думали, такъ какъ и тотъ, и другой подъ рожденными элементами понимали только способность образования идей; мы видѣли, что Кантъ оправдалъ и того и другого, установивъ, что матерія всѣхъ нашихъ перцепцій доставляется намъ чувствами, что формы ихъ всѣхъ, безъ исключенія, есть фактъ чувственного субъекта, результатъ особенной структуры духа—синтезъ, который физиологія и психологія стремятся все болѣе и болѣе утвердить¹⁾.

Что касается вопроса о методѣ, тѣсно связаннаго съ предыдущимъ, тамъ здѣсь тоже тайное и чаще всего безсознательное соотвѣтствіе между противоположными утверждениями. Аристотель, Декартъ, Лейбницъ суть первоначальные ученые; Воконъ, Локкъ, Юмъ выдающіеся мыслители. Никогда ни одинъ интеллектуалистъ, не исключая самого Фихте, не отрицалъ серьезно, что бы въ дѣйствительности априорная спекуліція не началась съ исходной точки эмпирическаго даннаго; никогда ни одинъ эмпиристъ на самомъ дѣлѣ не отказывался отъ дедуктивнаго разсужденія.

Въ заключеніи этой книги особенно важно констатировать то согласіе, которое стремится все болѣе и болѣе установится, послѣ паденія первоначальнаго тезиса, между компетентными умами относительно методы. Этотъ вопросъ не будетъ уже вопросомъ будущаго. Философія подчинена общему закону: Методы ея отнынѣ тѣже, что и методы наукъ: спекулятивное наблюденіе, дедукція на основаніи фактовъ и индукція. Различіе, принимаемое еще Гегелемъ, между науками философскими и не философскими не имѣетъ теперь смысла. Всякая наука необходимо есть философская, всякая, достойная этого имени, философія, необходимо научна. Въ наше время вознаглъ; какъ-прекрасно выразился Фр. Воконъ, что не столько важно знать абстрактныя мнѣнія людей, сколько природу вещей. Подъ влияніемъ этого убѣжденія все болѣе и болѣе станетъ уменьшаться манія къ оригинальнымъ системамъ, еще недавно пожиравшая философовъ. Прогрессъ метафизики будетъ состоять не столько въ созданіи новыхъ гипотезъ, сколько въ экспериментальномъ доказательствѣ тѣхъ истинныхъ гипотезъ, которыя намъ завѣдала европейская метафизика, и въ экспериментальномъ также опроверженіи ея заблужденій. Личность философвъ, ихъ честолюбія, величія или малыя, ихъ индивидуальныя симпатіи, все, что играло въ исторіи философій, и особенно въ первой половинѣ девятнадцатаго вѣка такую чрезмѣрную роль, все это болѣе и болѣе потеряетъ значеніе, и слово останется за фактами и однимъ лишь фактомъ. Съ этого времени философія станетъ тѣмъ, что хотѣли сдѣлать изъ нея Воконъ, Декартъ, Локкъ и Кантъ: наукою и наукою по преимуществу. Заслуга философій, заслуга, за которую обязываютъ насъ заблужденія той же философій, состоитъ въ томъ, что она значительно содѣйствовала успѣхамъ науки.

Противоположность между догматиками и скептиками, болѣе глубокая и радикальная на первый взглядъ, также вовсе не абсолютна. Всѣ системы Греціи отличаются болѣе или менѣе рѣзкимъ отбѣнкомъ скептицизма, а съ другой стороны греческій скептицизмъ приходитъ къ ученію о истинности, на самомъ дѣлѣ равносильному съ относительнымъ догматизмомъ. Въ новѣйшія времена мы видимъ, какъ метафизическій догматизмъ, система Лейбница, пришелъ къ слѣдующему недоумѣнію: такъ какъ монада не имѣетъ „оконовъ“, то какимъ образомъ возможно познаніе того, что выходитъ за ея предѣлы? Съ другой стороны не успѣлъ еще отважный разрушитель традиціонной метафизики, Эммануиль Кантъ, окончить свое дѣло разрушенія, какъ уже лихитъ свои Prolegomena къ метафизикѣ будущаго, свою метафизику природы и метафизику нравовъ.

Самъ позитивизмъ, утверждая пустоту метафизики, явно склоняется къ материализму, т. е. къ онтологической системѣ; съ другой стороны онъ приходитъ къ пробабиллизму Джона Стюарта Милля, синтезу догматизма и скептицизма.

Позитивизмъ признаетъ, что спекуліція безъ наблюденія есть лишь половина метода, что единственная плодотворная метода есть позитивная спекуліція.

Пусть же онъ признаетъ въ самомъ своемъ стремленіи къ монизму, т. е. къ метафизической системѣ, доказательство въ необходимости онтологіи, конечной дѣли и высшей награды за труды ученаго!

Пусть онъ признаетъ, во вторыхъ, что материалистическій монизмъ оставляетъ необъясненнымъ капитальнымъ фактъ разумности вещей?

Только подъ этими условіями мы признаемъ за нимъ право на имя наслѣдника хорошихъ философскихъ традицій.

1890.6.